EL CELIBATO ECLESIÁSTICO. SU HISTORIA Y SUS FUNDAMENTOS TEOLÓGICOS

ÍNDICE

	Página
I. Introducción	3
II. Concepto y método	4
III. Desarrollo del tema de la continencia en la Iglesia latina	8
IV. El celibato en la disciplina de las Iglesias orientales	24
V. Fundamentos teológicos de la disciplina del celibato	36
VI. Conclusión	46
Notas	48

I. INTRODUCCIÓN

En el debate sobre el celibato de los ministros de la Iglesia católica, que vuelve una y otra vez y que se ha intensificado en los últimos tiempos, encontramos opiniones de lo más variadas, sobre todo en lo que se refiere a su origen y desarrollo en la Iglesia occidental y oriental. Estas opiniones van desde la convicción de su origen divino hasta la de que se trata —sobre todo en el caso de la disciplina, más estricta, de la Iglesia latina— de una mera institución eclesiástica. De esta última se afirma con frecuencia que su obligatoriedad solamente se podría constatar desde el siglo cuarto en adelante; para otros, fue introducida a comienzos del segundo milenio, concretamente a partir del Concilio II de Letrán del 1139.

Opiniones tan distantes entre sí, y más aún, las razones y las pruebas que se alegan para sostenerlas, permiten advertir la existencia de una notable inexactitud en el conocimiento de los hechos y de las disposiciones eclesiásticas al respecto, y aún en mayor medida, de los motivos del celibato eclesiástico. Tal inexactitud es constatable incluso, conforme a algunas declaraciones, en el propio ambiente eclesiástico, alto o bajo.

Parece, por tanto, necesario, a fin de alcanzar un conocimiento recto de esta criticada institución, clarificar los hechos y las disposiciones de la Iglesia desde los inicios hasta nuestros días, y analizar los motivos teológicos. Evidentemente este objetivo, si queremos que nuestra exposición tenga validez científica, sólo será alcanzable a partir de un conocimiento actualizado de las fuentes y de la bibliografía sobre la cuestión.

En este sentido se debe hacer notar que, en los últimos tiempos, se han alcanzado importantes resultados acerca de la historia del celibato eclesiástico en Occidente y en Oriente. Pero, o bien no han llegado a entrar todavía en la conciencia general, o bien son silenciados cuando se considera que pueden influir de un modo no deseado en dicha conciencia (1).

Esta exposición sintética irá acompañada de un aparato científico que se limita a lo esencial y que permite, junto al control de las afirmaciones hechas, una eventual profundización posterior en su contenido.

La descripción del desarrollo histórico de la cuestión, tanto en la Iglesia occidental como en la oriental, irá precedida de una primera parte en la que, ante todo, se hará luz sobre el concepto de celibato eclesiástico que está en la base de las obligaciones que impone, para después indicar el método que viene exigido para llegar —en una adecuada consideración del tema— a conclusiones seguras. La última parte estará dedicada a las bases o fundamentos teológicos del celibato, cuyo desarrollo es reclamado cada vez con mayor insistencia.

II. CONCEPTO Y MÉTODO

1. Significado del concepto celibato: la continencia

La primera y más importante premisa para conocer el desarrollo histórico de cualquier institución es la identificación del sentido genuino de los conceptos sobre los que se basa. En el caso del celibato eclesiástico, ha sido ofrecido de manera insuperablemente clara y concisa por uno de los más grandes decretistas (2): Uguccio de Pisa, Pisa, el cual en su conocida Summa , compuesta en torno al 1190, comienza el comentario al tratado sobre el celibato con estas palabras: «En esta distinción comienza (Graciano) a tratar especialmente de la continentia clericorum, es decir, la que deben observar in non contrahendo matrimonio et in non utendo contracto » (3).

En estas palabras se menciona, con la deseable claridad, una doble obligación: la de no casarse y la de no usar de un matrimonio previamente contraído. Esto pone en evidencia que en aquella época, es decir a finales del siglo XII, todavía existían clérigos mayores que se habían casado antes de recibir el Orden sagrado.

La misma Sagrada Escritura nos muestra que la ordenación de hombres casados era, de hecho, una cosa normal, pues S. Pablo prescribe a sus discípulos Tito y Timoteo que tales candidatos debían haber contraído matrimonio una sola vez (4). Sabemos, al menos de San Pedro, que estaba casado, y quizá lo estuvieran también otros apóstoles pues el propio Pedro dice al Maestro: «Nosotros hemos abandonado todo y te hemos seguido: ¿qué será de nosotros?». Y Jesús responde: «En verdad os digo que ninguno que haya abandonado casa, padres, hermanos, mujer, hijos por el reino de Dios dejará de recibir mucho más en este tiempo y la vida eterna en el mundo futuro» (5).

Aparece ya aquí la primera obligación del celibato eclesiástico de entonces, esto es, la continencia de todo uso del matrimonio posteriormente a la ordenación sacerdotal, de la que deriva dicha obligación. En ésta consiste realmente el sentido del celibato, hoy casi olvidado, pero patente para todos durante el primer milenio e incluso antes: la absoluta continencia en la generación de hijos, incluida la permitida, e incluso debida, por ser propia del matrimonio.

De hecho, en todas las primeras leyes escritas sobre el celibato —como mostraremos documentalmente en la segunda parte—, se habla de la prohibición de engendrar hijos después de la ordenación. Ese hecho demuestra que dicha obligación debía ser exigida con firmeza por la gran cantidad de clérigos previamente casados, y que la prohibición de casarse tenía al inicio una importancia más bien secundaria. Sólo pasó a primer plano cuando la Iglesia comenzó a preferir, y posteriormente a imponer, candidatos célibes, de entre los que eran reclutados casi exclusivamente o del todo los aspirantes a las Sagradas Órdenes.

Para completar este primer esbozo sobre el significado del celibato eclesiástico, que desde los comienzos se denominaba con propiedad «continencia», debemos aclarar rápidamente que los candidatos casados podían acceder a las Órdenes Sagradas y renunciar al uso del matrimonio solamente con el consentimiento de su esposa, ya que ella, en virtud del sacramento recibido, poseía un derecho en sí mismo inalienable al uso del matrimonio contraido y consumado, siendo éste indisoluble. Sobre el conjunto de cuestiones que se derivaban de tal renuncia recíproca volveremos en la segunda parte.

2. Pautas de investigación sobre el origen y desarrollo del celibato eclesiástico

El segundo presupuesto para alcanzar un conocimiento correcto del origen y desarrollo del celibato eclesiástico —al que podemos llamar simplemente «continencia» sexual, una vez clarificado su significado—, es tanto más importante cuanto mejor se advierte que la variedad de opiniones respecto al origen y primer desarrollo de la obligación de la continencia, se puede y se debe explicar por la inobservancia del método justo para investigar y exponer la cuestión.

Se debe señalar a este respecto que, de forma general, cada campo científico tiene su propia autonomía frente a los demás, en base a su objeto propio y al método postulado por él. Es cierto que en la investigación científica sobre ciencias afines existen reglas comunes que deben ser observadas. Así, por ejemplo, en una investigación de carácter histórico no se puede prescindir de la regla que prescribe una crítica preliminar de las fuentes en las que se determine su autenticidad e integridad, para ocuparse después de su valor intrínseco sobre esta base, es decir, de su credibilidad y valor demostrativo.

En este sentido, es por completo necesaria la capacidad y la voluntad de comprender y utilizar de manera adecuada los documentos y su contenido. Sólo sobre esta base segura —autenticidad, integridad, credibilidad y valor— se puede desarrollar una adecuada hermenéutica o interpretación de las fuentes.

Junto a estos presupuestos metodológicos generales, es preciso además aplicar la metodología específicamente requerida por cada ciencia particular. Una historiografía filosófica competente, por ejemplo, presupone un conocimiento adecuado de la filosofía, lo mismo que la historiografía teológica presupone el conocimiento de la teología, y la historiografía de la medicina o de las matemáticas requieren un conocimiento suficiente de estas ciencias. Del mismo modo, la historiografía jurídica no puede carecer del conocimiento del derecho y de sus exigencias metodológicas propias.

En conformidad con esto, hay que tener en cuenta que la historia del celibato eclesiástico implica, en su contenido y desarrollo, el derecho y la teolo-

gía de la Iglesia. Por eso, si se quiere hacer una hermenéutica adecuada de los testimonios históricos (hechos y documentos), no se puede prescindir del método propio del derecho canónico y de la teología. El sentido y la necesidad de estas observaciones, que a primera vista pueden parecer abstractas, se verán inmediatamente al aplicarlas de modo concreto a la cuestión que estudiamos.

3. Raíces del reciente debate acerca de los orígenes del celibato

A finales del siglo pasado tuvo lugar una áspera discusión sobre el origen del celibato eclesiástico, todavía recordada e influyente. Gustav Bickell, hijo de un jurista y él mismo orientalista, atribuía el origen a una disposición apostólica, apoyándose sobre todo en testimonios orientales. Le respondió Franz X. Funk, conocido estudioso de la historia eclesiástica antigua, negando que se pudiese afirmar tal cosa, ya que la primera ley conocida sobre el celibato se remonta a los inicios del siglo IV. Después de una doble confrontación de escritos sobre la materia, Bickell calló mientras que Funk repitió una vez más sintéticamente sus resultados sin recibir respuesta alguna de su adversario. Recibió, por el contrario, importante consenso de dos eminentes estudiosos como eran E. F. Vacandard y H. Leclercq. La autoridad e influencia de sus opiniones, difundidas por medios de comunicación de amplia difusión (Diccionarios), suministraron a la tesis de Funk un consenso considerable, que ha perdurado hasta hoy (6).

Teniendo en cuenta lo que acabamos de decir sobre las premisas de los principios metodológicos en la investigación, conviene hacer notar que F. X. Funk, al elaborar sus conclusiones, no tuvo en cuenta por encima de todo los criterios generales de interpretación de las fuentes, lo cual en un estudioso altamente cualificado, como sin duda él lo era, es realmente extraño. Tomó por bueno, y la utilizó como uno de sus argumentos principales contra la opinión de Bickell, la narración espuria sobre la intervención del obispo-monje egipcio Pafnucio en el Concilio de Nicea del 325. Y esto, en contra de la crítica básica externa de las fuentes que, ya antes de él, había afirmado repetidamente la no autenticidad de tal episodio (cosa hoy probada, como pondremos de manifiesto al hablar, en la IV parte, del Concilio de Nicea). Funk cometió además un error metodológico mayor, aunque menos culpable, al aceptar sólo la existencia de una obligación oficial del celibato que se haya expresado a través de una ley escrita. Lo mismo se debe decir del historiador de la teología Vacandard y del historiador de los concilios Leclercq.

4. La trasmisión oral del derecho

Todo historiador del derecho sabe que uno de los teóricos más autorizados de este siglo, Hans Kelsen, ha afirmado explícitamente que es equivocada la

identificación entre derecho y ley, ius et lex. Derecho (ius) es toda norma jurídica obligatoria, tanto si ha sido dada oralmente y transmitida a través de la costumbre, como si ha sido ya expresada por escrito. Ley (lex), en cambio, es toda disposición dada por escrito y promulgada de manera legítima.

Una peculiaridad típica del derecho, testimoniada en toda historia jurídica, estriba en el origen de los ordenamientos jurídicos a partir de las tradiciones orales y de la trasmisión de normas consuetudinarias, que sólo lentamente son fijadas por escrito. Así, por ejemplo, los romanos, expresión del genio jurídico más perfecto, solamente después de siglos tuvieron la ley escrita de las Doce Tablas, por razones sociológicas. Todos los pueblos germánicos han puesto por escrito sus ordenamientos jurídicos populares y consuetudinarios tras muchos siglos desde su existencia. Su derecho era hasta entonces no escrito, y se transmitía sólo oralmente. Nadie se atrevería a afirmar, sin embargo, que por ese motivo tal ius no fuera obligatorio y que su observancia estuviese dejada a la libre voluntad de cada individuo.

Como en todo ordenamiento jurídico propio de comunidades amplias, el de la joven Iglesia consistía, en buena medida, en disposiciones y obligaciones transmitidas solo oralmente; y tanto más cuanto que, durante los tres siglos de las persecuciones —aunque fueran intermitentes— difícilmente podían haber sido fijadas las leyes por escrito. De todos modos, la Iglesia poseía ya por escrito algunos elementos de derecho primitivo, y en mayor medida que otras sociedades jóvenes. Una prueba de ello nos la ofrece la Sagrada Escritura. S. Pablo escribe, en efecto, en su segunda Carta a los Tesalonicenses (2, 15) estas palabras: «Ánimo, pues, hermanos; manteneos firmes y guardad las tradiciones que habéis aprendido sea oralmente sea a través de nuestras Cartas».

Se alude aquí, indudablemente, a disposiciones obligatorias impartidas no sólo por escrito, como se dice explícitamente, sino enseñadas también sólo de forma oral y de este modo transmitidas. Así, pues, quien sólo admitiera como disposiciones obligatorias aquellas que se pueden encontrar en leyes escritas, no estaría haciendo justicia al método de conocimiento propio de la historia de los ordenamientos jurídicos.

5. Los postulados del dato teológico

El método adecuado para estudiar los fundamentos teológicos de la continencia de los clérigos deberá tener en cuenta que, además de materia disciplinar y por eso jurídica, la continencia está también ligada en el caso de ellos a un carisma íntimamente relacionado con la Iglesia y con Cristo. Su conocimiento y análisis sólo podrá ser hecho, en consecuencia, a la luz de la revelación y de la elaboración teológica.

Como hoy es sabido, la teología medieval no se entretuvo mucho, ni del modo más apropiado, en cuestiones jurídicas y disciplinares, pero hizo suyas las discusiones y las conclusiones de la canonística clásica —llamada también de los glosadores— entonces muy floreciente. Los historiadores de la teología medieval han hecho constar este punto desde hace tiempo (7), y una mirada a la obra del príncipe de la escolástica medieval lo confirma suficientemente. Esta realidad puede ser considerada también como el motivo principal de que la continencia de los clérigos no haya sido tratada por la teología de modo satisfactorio, es decir, conforme a su propia metodología fundada en la Revelación y en sus fuentes. Aunque dicha carencia haya sido ya cubierta en buena medida, hoy se sigue reclamando, y cada vez con mayor insistencia, una mayor profundización en los fundamentos propiamente teológicos de nuestro tema. En la última parte de este trabajo procuraremos atender a esta exigencia tan legítima.

III. DESARROLLO DEL TEMA DE LA CONTINENCIA EN LA IGLESIA LATINA

Señalados los presupuestos necesarios sobre el concepto y el método de investigación y exposición, analizaremos en primer lugar el tema de la continencia de los clérigos en la Iglesia Latina.

1. El Concilio de Elvira

Entre los testimonios de diverso tipo que interesan a nuestro tema, se debe mencionar en primer lugar el Concilio de Elvira. En el primer decenio del siglo IV se reunieron obispos y sacerdotes de la Iglesia de España en el centro diocesano de Elvira, cerca de Granada, para poner bajo una reglamentación común las circunscripciones eclesiásticas de la España perteneciente a la parte occidental del Imperio Romano, la cual gozaba bajo el César Constancio de una paz religiosa relativamente buena. En el período anterior, durante la persecución de los cristianos, se habían constatado abusos en más de un sector de la vida cristiana, que había sufrido daños serios en la observancia de la disciplina eclesiástica. En 81 cánones conciliares se emanaban disposiciones referidas a los campos más importantes de la vida eclesiástica necesitados de clarificación y renovación, con el fin de reafirmar la antigua disciplina y de sancionar las nuevas normas que se habían hecho necesarias.

El canon 33 del Concilio contiene la ya conocida primera ley sobre el celibato. Bajo la rúbrica: «Sobre los obispos y ministros (del altar), que deben ser continentes con sus esposas», se encuentra el siguiente texto dispositivo: «Se está de acuerdo en la completa prohibición, válida para obispos, sacerdotes y

diáconos, o sea, para todos los clérigos dedicados al servicio del altar, que deben abstenerse de sus mujeres y no engendrar hijos; quien haya hecho esto debe ser excluido del estado clerical». Ya el canon 27 había insistido en la prohibición de que habitasen con los obispos y otros eclesiásticos mujeres no pertenecientes a su familia. Sólo podían tener junto a sí a una hermana o una hija consagrada virgen, pero de ningún modo a una extraña (8).

De estos primeros e importantes textos legales se debe deducir que muchos de los clérigos mayores de la Iglesia española de entonces, quizá incluso la mayor parte, eran viri probati, es decir, hombres casados antes de ser ordenados como diáconos, sacerdotes u obispos. Todos, sin embargo, estaban obligados después de haber recibido el Orden Sagrado a renunciar completamente al uso del matrimonio, es decir, a la observancia de una perfecta continencia. A la luz de los fines del Concilio de Elvira, así como del derecho y de la historia del derecho del Imperio Romano, dotado de una cultura jurídica que dominaba en aquella época también en España, no es posible ver en el canon 33 (junto con el canon 27) una ley nueva. Se manifiesta claramente, por el contrario, como una reacción contra la inobservancia, muy extendida, de una obligación tradicional y bien conocida a la que en ese momento se añade también una sanción: o bien se acepta el cumplimiento de la obligación asumida, o bien se renuncia al estado clerical. La introducción de una novedad en este terreno, con retroactividad general de las sanciones frente a derechos adquiridos desde la ordenación, habría causado en un mundo como aquel, tan imbuido precisamente del respeto a lo legal, una verdadera tempestad de protestas ante la evidente violación de un derecho. Esto lo había percibido ya Pío XI cuando, en su Encíclica sobre el sacerdocio, afirmó que esa ley escrita suponía una praxis precedente (9).

2. La conciencia de la tradición del celibato en los concilios africanos

Después de la importante ley de Elvira debe considerarse enseguida otra, más importante aún para nuestro tema, y que volveremos a encontrar luego como punto clave de referencia. Se trata de una declaración vinculante, formulada en el segundo Concilio africano del año 390 y repetida en los posteriores, que será ulteriormente incluida en el Código de los Cánones de la Iglesia africana (y en los cánones in causa Apiarii), formalizado en el importante Concilio del año 419. Bajo la rúbrica: «Que la castidad de levitas y sacerdotes debe ser custodiada», el texto se expresa así: «El obispo Epigonio dijo: de acuerdo con lo que en el concilio precedente se ha tratado de la continencia y de la castidad, los tres grados que están ligados por la ordenación a una determinada obligación de castidad —es decir, obispos, sacerdotes y diáconos— deben ser instruidos de un modo más completo sobre su cumplimiento. El obispo Genetlio continuó: como se ha dicho anteriormente, conviene que

los sagrados obispos, los sacerdotes de Dios y los levitas, o sea todos aquellos que sirven en los divinos sacramentos, sean continentes por completo para que puedan obtener sin dificultad lo que piden al Señor; a fin de que nosotros también custodiemos lo que han enseñado los apóstoles y ha conservado una antigua usanza. A esto respondieron los obispos de forma unánime: todos nosotros estamos de acuerdo en que obispos, sacerdotes y diáconos, custodios de la castidad, se abstengan también de sus esposas con el fin de que en todo y por parte de todos los que sirven al altar sea conservada la castidad» (10).

De esta declaración de los Concilios de Cartago resulta que también en la Iglesia africana una gran parte, si no la mayoría, del clero mayor estaba casado antes de la ordenación, y que después de ella todos debían vivir en continencia. Aquí dicha obligación se atribuye explícitamente al Orden Sagrado recibido y al servicio del altar. Además es puesta en relación explícita con una enseñanza de los apóstoles y con una observancia practicada en todo el tiempo pasado (antiquitas), y se inculca con el asentimiento unánime de todo el episcopado africano.

Con motivo de una controversia con Roma, de la que se trató también en estas asambleas conciliares africanas, podemos conocer hasta que punto eran conocidas y vividas en aquella Iglesia las tradiciones de la Iglesia antigua.

El sacerdote Apiario había sido excomulgado por su obispo. Apeló a Roma donde se aceptó el recurso haciendo referencia a un cierto canon de Nicea que autorizaría tales recursos. Los obispos africanos se declararon solidarios con su compañero afirmando que no conocían semejante canon niceno. En diversas reuniones de estos obispos, en las que participaron también delegados de Roma, se discutió este problema y aún se conservan los cánones in causa Apiarii (11). Los africanos aseguraban que en su relación de los cánones nicenos no aparecía una disposición como aquella, y habían enviado delegados a Alejandría, Antioquía y Constantinopla para obtener la información pertinente. Pero tampoco se sabía nada de semejante canon niceno en aquellos centros orientales. Más tarde se aclaró el error de Roma, originado en el hecho de que allí se habían añadido a los cánones de Nicea los del Concilio de Sárdica del año 342, dedicado también a la cuestión arriana y celebrado bajo el mismo presidente que había presidido el Concilio de Nicea: el obispo Osio de Córdoba. Por este motivo, los cánones disciplinares de Sárdica estaban añadidos en el archivo de Roma a los de Nicea, y todos habían sido considerados como nicenos. En Sárdica sí había sido realmente aprobado aquel canon (can. 3). La Iglesia africana no tuvo dificultad en demostrar al Papa Zósimo la errónea atribución al Concilio de Nicea.

En la sesión principal dedicada a esta cuestión, que se tuvo el 25 de mayo del 419, presidía el obispo Aurelio de Cartago. Participaban el legado de Roma, Faustino de Fermo, con dos presbíteros romanos, Felipe y Acelio, ade-

más de 240 obispos africanos entre los cuales se encontraban Agustín de Hipona y Alipio de Tagaste. El presidente introdujo la discusión con estas palabras:«Tenemos aquí ante nosotros los ejemplares de las disposiciones que nuestros Padres trajeron consigo desde Nicea. Nosotros las conservamos en su forma invariada y custodiamos también los sucesivos decretos suscritos por nosotros». A continuación se dijo el Símbolo de la fe en la Santísima Trinidad, pronunciado por todos los Padres conciliares.

En tercer lugar fue repetido el texto sobre la continencia de los clérigos del Concilio del 390, al que hemos aludido antes, que entonces había sido recitado por Epigonio y Genetlio y que ahora era pronunciado por Aurelio. El legado papal, Faustino, bajo la rúbrica: « De los grados del Orden Sagrado que deben abstenerse de sus esposas», añadió: «Nosotros estamos de acuerdo en que obispos, sacerdotes, diáconos, es decir, todos los que tocan los sacramentos, como custodios de la castidad deben abstenerse de sus esposas». A esto respondieron todos los obispos: «Estamos de acuerdo en que la castidad debe ser guardada en todo y por todos los que sirven al altar» (12).

Entre las normas que, tomadas del patrimonio tradicional de la Iglesia africana, fueron a continuación releídas o nuevamente decididas, se encuentra en el puesto vigésimo quinto un texto del presidente Aurelio:«Nosotros, queridos hermanos, añadimos también que en relación a lo que se ha dicho de la incontinencia de algunos clérigos, que eran sólo lectores, con sus propias esposas, se ha decidido lo que también en otros concilios había sido confirmado: que los subdiáconos, que tocan los santos misterios, y los diáconos, sacerdotes y obispos deben, según las normas vigentes para ellos, abstenerse también de la propia consorte y comportarse como si no la tuvieran; y si no se atuvieran a esto se les debe apartar del servicio eclesiástico. Los demás clérigos no están obligados hasta una edad más madura. Después de esto todo el Concilio respondió: nosotros confirmamos todo lo que tu santidad ha dicho en manera justa y es santo y agradable a Dios» (13).

Hemos recogido con tanto detalle este testimonio de la Iglesia africana del final del siglo IV y del comienzo del siglo V por su importancia fundamental. De esos textos se deduce la clara conciencia de una tradición basada no sólo en una persuasión general, que nadie ponía en duda, sino también en documentos bien conservados. En aquellos años se encontraban todavía en el archivo de la Iglesia africana las actas originales que los Padres habían traido del Concilio de Nicea. Si hubieran existido disposiciones contrarias al celibato eclesiástico tal y como lo hemos visto afirmado, hubieran sido mencionadas de la misma manera que sucedió con el error o el descuido de la Iglesia romana respecto a los cánones de Sárdica atribuidos a Nicea.

Todo esto pone también de manifiesto la conciencia de una tradición común de la Iglesia universal, cuyas diversas partes guardan una comunión

viva entre sí. Aquello que en la Iglesia africana se afirmaba tan explícita y repetidamente acerca del origen apostólico y la observancia, transmitida desde la antigüedad, de la continencia de los eclesiásticos junto con las sanciones a los que la desobedecieran, no habría sido ciertamente aceptado de modo tan general y pacífico si no hubiera tenido el aval de ser un hecho comúnmente conocido. Sobre esto tenemos además testimonios explícitos de la Iglesia oriental, en los que tendremos oportunidad de detenernos.

3. El testimonio de la Iglesia de Roma

En el contexto del testimonio africano sobre el celibato hemos ya escuchado una voz muy autorizada por parte de Roma: el legado pontificio Faustino manifestó en Cartago la plena concordancia de Roma sobre esta cuestión, suscitada allí incidentalmente.

Roma, por otra parte, ya había enviado una carta a los obispos de Africa, en tiempos del Papa Siricio, en la cual se les comunicaban las decisiones del Sínodo romano del año 386 en las que se inculcaban nuevamente algunas importantes disposiciones apostólicas. Esta carta había sido comunicada durante el Concilio de Telepte del año 418. La última parte de ella (can. 9) trata precisamente de la continencia de los eclesiásticos (14).

Con este documento nos introducimos en un segundo grupo de testimonios sobre el celibato —contenidos en las disposiciones de los Romanos Pontífices al respecto—, que tienen sin duda un mayor peso no sólo en cuanto a la conciencia de una tradición observada por la Iglesia universal, sino también de cara al desarrollo posterior y la observancia del celibato clerical.

Una afirmación general sobre la importancia de la postura de Roma en cualquier cuestión, y por eso también en la del celibato, nos llega de S. Ireneo que, habiendo sido discípulo de S. Policarpo, estaba relacionado con la tradición joanica, que él —como obispo de Lyon desde el año 178— transmitía también a la Iglesia de Europa. Si en su obra principal «Contra las herejías» afirma que la tradición apostólica se conserva en la Iglesia de Roma, fundada por los apóstoles Pedro y Pablo, razón por la cual todas las demás Iglesias deben convenir con ella (15), podemos decir que eso vale también para la tradición sobre la continencia de los eclesiásticos.

Los primeros testimonios explícitos al respecto provienen de dos Papas: Siricio e Inocencio I. Al predecesor del primero, el Papa Dámaso, le habla planteado el obispo Himerio de Tarragona algunas cuestiones a las cuales solo su sucesor, es decir Siricio, había dado respuesta. A la pregunta sobre la obligación de los clérigos mayores a la continencia el Papa responde en la carta Directa (16) del 385, diciendo que aquellos sacerdotes y diáconos que después de la ordenación engendran hijos obran en contra de una ley irrenuncia-

ble, que obliga a los clérigos mayores desde el inicio de la Iglesia. La apelación al hecho de que en el Antiguo Testamento los sacerdotes y levitas podían usar del matrimonio, fuera del tiempo de su servicio en el Templo, ha sido refutada por el Nuevo Testamento en el que los clérigos mayores deben prestar su sagrado servicio todos los días; por lo tanto, desde el día de su ordenación deben vivir continuamente la continencia.

Una segunda carta del mismo Pontífice, referida a idéntica cuestión y que ya hemos mencionado, es la enviada a los obispos africanos en el 386, en la que se comunicaban las deliberaciones de un sínodo romano. Esta carta es especialmente ilustrativa en el tema del celibato. El Papa señala, ante todo, que los puntos tratados en el sínodo no se refieren a obligaciones nuevas sino que son más bien puntos de fe y de disciplina que, a causa de la pereza y de la inercia de algunos, han sido descuidados. Deben ser, en consecuencia, revitalizados, pues, según las palabras de la Sagrada Escritura «estad firmes y observad nuestras tradiciones que habéis recibido, sea oralmente, sea por escrito» (2 Tes 2, 15). Se trata de disposiciones de los Padres apostólicos. El Sínodo romano es, por tanto, consciente de que también son vinculantes las tradiciones recibidas sólo por transmisión oral. Y aludiendo al juicio divino, señala que todos los obispos católicos deben observar nueve disposiciones que son enumeradas.

La novena de ellas es expuesta con amplitud: los sacerdotes y levitas no deben mantener relaciones sexuales con sus esposas, porque han de estar ocupados diariamente en su ministerio sacerdotal. San Pablo había escrito a los de Corinto que debían abstenerse para dedicarse a la oración. Si a los laicos se les impone la continencia con el fin de que sean escuchados en su oración, con cuanta mayor razón ha de estar dispuesto en todo momento el sacerdote para ofrecer, con castidad verdadera, el Sacrificio y para administrar el bautismo. Después de otras consideraciones ascéticas, es rechazada—que yo sepa, por primera vez en Occidente—por los ochenta obispos reunidos una objeción, todavía hoy viva, por la que se pretende probar la continuidad en el uso del matrimonio en base a las palabras del apóstol San Pablo según las cuales, el candidato a las Sagradas Órdenes, sólo podía haber estado casado una vez. Esas palabras, señalan los obispos, no quieren decir que se pueda continuar viviendo en la concupiscencia y engendrando hijos, sino que han sido dichas precisamente en favor de la futura continencia. Se enseña, pues, oficialmente—y se repetirá continuamente—, que las segundas nupcias o el matrimonio con una viuda no ofrecen seguridad de continencia futura. La carta se concluye con una exhortación a obedecer estas disposiciones que están sostenidas por la tradición (17).

El siguiente Romano Pontífice que se ha ocupado ampliamente de la continencia de los eclesiásticos es Inocencio I (401-417). Probablemente es suya una carta sobre la materia, atribuida primero a Dámaso y después a Siricio.

Con ocasión de unas preguntas propuestas por los obispos de la Galia, fueron examinadas en un Sínodo romano una serie de cuestiones prácticas, cuyos resultados o respuestas son comunicadas en la carta Dominus inter, de comienzos del siglo IV. La tercera de las dieciséis preguntas se refería a la «castidad y pureza de los sacerdotes». En la introducción, el Papa constata que «muchos obispos en diversas Iglesias particulares han cambiado temerariamente la tradición de los Padres y han caído en las tinieblas de la herejía, prefiriendo el honor que viene de los hombres antes que el mérito delante de Dios».

Y puesto que el demandante, movido no por curiosidad sino por el deseo de tener seguridad en la fe, trata de alcanzar de la autoridad de la Sede Apostólica información sobre las leyes y sobre las tradiciones, se le comunica, con un lenguaje sencillo pero de contenido seguro, lo que debe saber para poder corregir todas las deficiencias que la arrogancia humana ha causado.

A la tercera de las cuestiones propuestas se le da la siguiente respuesta:«En primer lugar, por lo que se refiere a los obispos, sacerdotes y diáconos que deben participar en los sacrificios divinos, a través de cuyas manos se comunica la gracia del bautismo y se ofrece el Cuerpo de Cristo, se ha decidido que están obligados no sólo por nosotros sino por las divinas Escrituras a la castidad: a los cuales también los Padres han ordenado que observen la continencia corporal». Sigue a continuación una amplia exposición—que aún hoy es digna de ser recordada—de los motivos, sobre todo bíblicos, de dicha prescripción, y se concluye diciendo que, aunque sólo fuera por la veneración debida a la religión, no se debe confiar el ministerio divino a los desobedientes (18).

Otras tres cartas del mismo Pontífice repiten los conceptos de su predecesor Siricio, a las cuales se une plenamente. Se trata de la carta a Victricio de Rouen, del 15 de febrero del 404; de la dirigida a Exuperio de Tolosa, del 20 de febrero del 405; y de la remitida a los obispos Máximo y Severo de Calabria, de fecha incierta (19). Es importante hacer notar que siempre se piden en ellas sanciones contra los impenitentes, los cuales deben ser alejados del ministerio clerical.

Los siguientes Romanos Pontífices también se empeñaron en conservar la rigurosa observancia de la tradicional continencia de los clérigos. Basta con recordar, de entre los más importantes de esos siglos, los testimonios de dos de ellos: León Magno y Gregorio Magno.

León Magno, en el 456, escribe lo siguiente al obispo Rústico de Narbona: «La ley de la continencia es la misma para los ministros del altar (diáconos) que para los sacerdotes y los obispos. Cuando eran todavía laicos y lectores les estaba permitido casarse y engendrar hijos. Pero, al ser elevados a los grados anteriormente citados, ha comenzado a no ser lícito para ellos lo que sí lo era

antes. Ahora bien, para qué el matrimonio carnal llegue a ser un matrimonio espiritual no es necesario que las esposas sean alejadas sino que se tengan como si no se tuviesen; de este modo se salva el amor conyugal pero al mismo tiempo cesa el uso del matrimonio» (20).

Este Papa confirma así también el otro punto relacionado con la continencia de los clérigos casados, que en la legislación precedente era también mencionado, a saber: que las esposas de los clérigos mayores, después de la ordenación de los maridos, debían ser mantenidas por la Iglesia. La cohabitación posterior con el marido, que ahora estaba obligado a la continencia, no era generalmente tolerada por el peligro de faltar a la obligación asumida. Solamente estaba permitida allí donde tal peligro quedase excluido. Cualquier texto en contra del abandono de las esposas debe ser interpretado en este mismo sentido, como resulta claro de este fragmento de León Magno.

Es preciso añadir que, además, este Papa extendió ya a los subdiáconos la obligación a la continencia posterior a la sagrada ordenación, cosa que hasta el momento no estaba clara por la duda que existía sobre si el Orden del subdiaconado pertenecía o no a las Órdenes mayores (21). Gregorio Magno (590-604) hace entender en sus cartas, al menos indirectamente, que la continencia de los eclesiásticos era sustancialmente observada en la Iglesia occidental. Dispuso simplemente que también la ordenación de subdiácono comportase, definitivamente y para todos, la obligación a la continencia perfecta. Además se propuso repetidamente que la convivencia entre clérigos mayores y mujeres no autorizadas para ello continuara estando absolutamente prohibida, y fuese por tanto impedida. Y como las esposas no pertenecían normalmente a la categoría de las autorizadas, daba con eso una significativa interpretación al canon 3 del Concilio de Nicea (22).

De lo dicho hasta aquí se puede ya deducir una primera constatación de singular importancia: en la Iglesia occidental, o sea en Europa y en las regiones de África que pertenecían al Patriarcado de Roma, la unidad de la fe era y permanecía siempre viva, junto con la unidad también de la disciplina, cosa que se pone de manifiesto por la comunicación, más o menos intensa pero nunca interrumpida, entre las diversas Iglesias regionales. Y así, representantes de otras regiones eran admitidos en los Concilios provinciales. En Elvira, por ejemplo, estuvo presente entre otros el sacerdote Eutiques como representante de Cartago, y en el Concilio de Cartago del 418, que trató sobre la cuestión de los pelagianos, estuvieron presentes también obispos de España (23).

Una tal conciencia de unidad y de sustancial uniformidad la encontramos afirmada explícitamente en las actas conciliares de la época (24). El primado romano, cada vez más operativo desde el momento en que habían terminado las persecuciones, era actualización y traducción práctica del principio de unidad. Esta realidad se pone de manifiesto sobre todo en cuestiones esenciales

para la fe de la Iglesia universal, pero también podemos constatarla en materias disciplinares, particularmente en el ambiente del patriarcado romano.

Una prueba de primer orden de esta unidad disciplinar es precisamente la que se advierte en la cuestión que nos ocupa, sobre la continencia del clero. Junto a la praxis conciliar, que obra eficazmente desde el comienzo, afirmándola y conservándola, emerge la acción orientadora y el cuidado universal en su conservación por parte de los Romanos Pontífices, comenzando por el Papa Siricio. Si el celibato eclesiástico rectamente entendido ha sido conservado claramente en conformidad a la conciencia de su origen y de su antigua tradición, no obstante las dificultades que resurgen siempre y en todas partes, lo debemos sin duda a la solicitud ininterrumpida de los Papas. Una prueba a sensu contrario de esta afirmación nos vendrá dada por la historia del celibato en la Iglesia oriental. Pero antes de entrar en ella debemos aún proseguir con otras fases de su desarrollo en la Iglesia de Occidente.

4. El testimonio de los Padres y de los escritores eclesiásticos

Los Padres y los escritores eclesiásticos pertenecen a la categoría de los testigos más importantes de la fe y de la tradición en las primeras épocas de la Iglesia.

En la cuestión de la continencia del clero es conveniente escuchar en primer lugar a San Ambrosio. En su sede milanesa en calidad de «Consularis Aemiliae et Liguriae», Ambrosio, elegido obispo, llegó pronto a ser uno de los hombres más importantes de la Iglesia de Occidente. Por lo que se refiere a nuestro tema, este Pastor, especialmente sensible ante las obligaciones jurídicas debido a su anterior actividad civil, tenía ideas muy claras. Enseña que los ministros del altar que estaban casados antes de serlo tampoco debían continuar usando del matrimonio después de la ordenación, aunque esta obligación no hubiera sido siempre observada del modo debido en las regiones más remotas. Frente a la permisión veterotestamentaria, debe verse en esto un nuevo mandato del Nuevo Testamento, pues los sacerdotes de éste están obligados a una oración y a un ministerio santo constante y continuo (25).

San Jerónimo, que conocía bien por experiencia propia tanto la tradición de Occidente como la de Oriente, dice en su refutación del a. 393 a Joviniano, sin insinuar ninguna distinción entre Occidente y Oriente, que el apóstol San Pablo, en el conocido pasaje de su carta a Tito, ha enseñado que un candidato al Orden sagrado, casado, debía haber contraído matrimonio un sola vez, debía haber educado bien a los hijos que hubiera tenido, pero ya no podía procrear otros hijos. Debía, por tanto, dedicarse a la oración y al servicio divino siempre y no sólo por un tiempo limitado como en el Antiguo Testamento; en consecuencia: si semper orandum et ergo semper carendum matrimonio (26).

En su disertación «Adversus Vigilantium» del a. 406, San Jerónimo repite la obligación de los ministros del altar de vivir siempre continentes. Y en este sentido señala que esa es la praxis de la Iglesia de Oriente, de Egipto y de la Sede Apostólica, donde sólo se aceptan clérigos célibes y continentes, o bien, si son casados, que hayan renunciado previamente a la vida matrimonial (27). Ya en su «Apologeticum ad Pammachium» había dicho que también los apóstoles eran vel virgines vel post nuptias continentes (28); y que presbiteri, episcopi, diaconi aut virgines eliguntur aut vidui aut certe post sacerdotium in aeternum pudici (29).

San Agustín, obispo de Hipona desde el a. 395/96, no sólo conocía bien la obligación general del clero mayor a la continencia, sino que había participado en los Concilios de Cartago donde tal obligación había sido repetidamente afirmada, remontándola a los mismos apóstoles y a una tradición constante en el pasado. No se conoce ningún disentimiento suyo en tales ocasiones. En su disertación «De coniugiis adulterinis» afirma que también los hombres casados que, improvisamente y por eso casi en contra de su voluntad, fuesen llamados a formar parte del clero mayor y ordenados, están obligados a la continencia, convirtiéndose así en un ejemplo para aquellos laicos que, por vivir alejados de su mujeres, están expuestos a cometer adulterio (30).

Del cuarto gran Padre de la Iglesia occidental, Gregorio Magno, ya hemos hablado como testigo de la continencia de los ministros sagrados al examinar los testimonios de los Romanos Pontífices.

De la praxis disciplinar occidental considerada hasta el momento se sigue que: la continencia propia de los tres últimos grados del ministerio clerical se manifiesta en la Iglesia como una obligación que se remonta a los comienzos de la Iglesia, y que ha sido transmitida como patrimonio de la tradición oral. Después de la época de las persecuciones y sobre todo como consecuencia de las conversiones siempre más numerosas, que exigieron ordenaciones también numerosas, se produjeron transgresiones más amplias de dicha obligación, contra las que los Concilios y la solicitud de los Romanos Pontífices procedieron cada vez con mayor insistencia por medio de leyes y disposiciones escritas. En éstas aparecen también las consecuencias de tales transgresiones, que consisten en la suspensión o expulsión del sagrado ministerio.

Todo esto no es nunca presentado como una innovación, sino que siempre es puesto en referencia con los orígenes de la Iglesia. Estamos autorizados, por tanto, conforme a las reglas de un correcto método jurídico-histórico, a considerar dicha praxis como una verdadera obligación vinculante transmitida por tradición oral antes de que fuera fijada mediante leyes escritas. Quien quisiera afirmar lo contrario no sólo se estaría oponiendo a una metodología científica válida, sino que además estaría tachando de mentirosos —porque de ignorancia no podrían ser acusados— a todos los testigos unánimes que hemos escuchado.

5. Evolución de la cuestión en los siglos siguientes

Sobre esta base, deducida de la praxis de la primitiva Iglesia, podemos seguir el desarrollo del celibato eclesiástico en los siglos siguientes. En primer lugar, nos referiremos a Occidente.

Como en los primeros tiempos, también en épocas posteriores muchos de los ministros sagrados eran indudablemente escogidos todavía de entre los hombres casados. Así lo muestra el hecho de que numerosos concilios de España y de la Galia insistan repetidamente y sin interrupción en la obligación de continencia de tales ministros (31).

Las sanciones se mitigan en ocasiones, como, por ejemplo, en el Concilio de Tours del a. 461, donde no se inflige ya la excomunión de por vida sino solamente la exclusión del servicio eclesiástico (32).

Por otra parte, se acentúa cada vez más la preocupación de la Iglesia por disponer de candidatos a las órdenes mayores que sean célibes, y en ir reduciendo el número de los candidatos casados, ya que la experiencia mostraba los peligros permanentes de la debilidad humana ante a las obligaciones asumidas por estos candidatos.

Otra disposición que debía ser recordada y constantemente renovada, era la prohibición de que cualquier clérigo mayor viviese bajo el mismo techo con mujeres que no ofreciesen plena confianza por lo que se refiere a la observancia de la continencia.

Para establecer un juicio de conjunto sobre la disciplina celibataria en la Europa medieval, son muy significativas las disposiciones al respecto de la Iglesia insular (Irlanda-Britannia). Los Libros Penitenciales, que reflejan fielmente la vida y la disciplina vigente en esta Iglesia en muchos aspectos concretos, ponen de manifiesto sin lugar a dudas la vigencia, para los clérigos mayores insulares previamente casados, de esas mismas obligaciones que venimos viendo. El que continuara usando del matrimonio con su esposa era considerado culpable de adulterio y castigado convenientemente (33). Si estas obligaciones tan gravosas eran exigidas y observadas sustancialmente también en la Iglesia insular, en la cual estaban vigentes rudas costumbres entre sus habitantes, de las que los mismos Libros Penitenciales nos dan una viva prueba, tenemos una óptima demostración de que el celibato era también posible allí, aunque, probablemente, sólo por una noble tradición que ninguno ponía en duda.

Junto a los peligros generales ordinarios, que amenazaban siempre y por todas partes la continencia de los eclesiásticos, han existido en la historia de la Iglesia momentos, circunstancias y regiones donde surgieron peligros extraordinarios que provocaban de modo muy especial a la autoridad de la Iglesia. Dificultades de este género las producían las herejías bastante difundidas. Un

ejemplo es el arrianismo de los visigodos, aún operativo después de la conversión al catolicismo de su reino en la Península Ibérica. El concilio de Toledo del 569 y el de Zaragoza del 592 emanaron normas explícitas en este sentido para los clérigos provenientes del arrianismo (34).

6. La reforma gregoriana

Pero una de las crisis más graves que afectó a la continencia de los eclesiásticos fue la que se dió en todas las regiones de la Iglesia Católica occidental, afectadas por los desórdenes que dieron lugar a la reforma gregoriana. Eran las regiones de aquella parte de Europa donde había penetrado más o menos difusamente el llamado sistema beneficial eclesiástico, que dominaba fundamentalmente toda la vida pública y, posteriormente, también la vida privada en la Iglesia y de la sociedad eclesiástica.

Los bienes patrimoniales del beneficio eclesiástico, que estaban ligados a todos los oficios de la Iglesia, fueran altos o bajos, conferían al detentor del beneficio, y por tanto también del oficio, una gran independencia económica y por eso también a menudo profesional, ya que el oficio que acompañaba al beneficio no se podía retirar fácilmente. La concesión del beneficio-oficio, que venía realizada con frecuencia a través de laicos que poseían ese derecho —proveniente de la Iglesia en sentido estricto o lato—, situaban en los oficios eclesiásticos de obispos, abades e incluso párrocos a candidatos a menudo poco preparados e incluso indignos. La concesión y asignación de los oficios por parte de laicos poderosos, que en este asunto atendían más los intereses seculares y profanos que los espirituales y religiosos de la Iglesia, conducía a los otros dos males fundamentales de la vida eclesiástica de entonces: la simonía, o sea, la compra de los oficios, y el nicolaismo, es decir, la extendida violación del celibato eclesiástico.

Después del fracaso de las reformas regionales, los Papas comenzaron a ocuparse de esta situación calamitosa de la Iglesia a escala europea. Consiguieron, sobre todo por el empeño decisivo de Gregorio VII, afrontar este grave peligro que había involucrado a la jerarquía eclesiástica en todos sus grados (35).

De este modo, ese peligro se convertía en impulso no sólo de la reintegración de la antigua disciplina celibataria, sino también de un intento eficaz de dominarlo a través de una elección y una formación mejores de los candidatos, para lo cual se limitaba cada vez más la aceptación de hombres casados, buscando así el retorno a una observancia general de la obligación de la continencia.

Otra consecuencia importante de esta reforma es la disposición, decidida solemnemente en el segundo Concilio Lateranense del año 1139, de que los

matrimonios contraidos por clérigos mayores, como también los de personas consagradas mediante votos de vida religiosa, fueran no sólo ilícitos sino inválidos (36). Esto dio lugar a un malentendido muy difundido incluso hoy día: el de que el celibato eclesiástico fue introducido sólo a partir del Concilio Lateranense II. En realidad, allí sólo se declaró inválido lo que siempre había ya estado prohibido. Esta nueva sanción confirmaba, más bien, una obligación existente desde hacía muchos siglos.

7. El celibato en el derecho canónico clásico

Casi al mismo tiempo comenzaba la vida y la actividad del derecho de la Iglesia. El monje camaldulense Juan Graciano compuso en torno al 1142 en Bolonia su «Concordia discordantium canonum», llamado después simplemente «Decreto de Graciano», en el que recogió todo el material jurídico del primer milenio de la Iglesia y armonizó, o al menos intentó hacerlo, las variadas y diferentes normas. Con él comenzaba la escuela del derecho de la Iglesia, asociada a su paralela del derecho romano, y que será denominada la escuela de los glosistas o glosadores, es decir, de los intérpretes de las compilaciones del derecho eclesiástico (y del derecho romano) y de sus textos legales (37).

En el Decreto de Graciano se trata también, como es natural, de la cuestión y la obligación a la continencia de los clérigos, concretamente en las distinciones 26-34 y más adelante en las 81-84, de la primera parte. Lo mismo sucederá también en las otras partes del Corpus Iuris Canonici, que a partir de entonces se va formando, con motivo de la promulgación de las respectivas leyes.

Para poder comprender bien las explicaciones que los canonistas dieron de estas leyes debemos considerar que ellos, como sus colegas romanistas, no llevaron a cabo investigaciones y estudios histórico-jurídicos, cosa que sólo se realizó más tarde en la escuela de los cultos, es decir, en la escuela jurídica humanística del S. XVI en adelante. No debemos, por ello, asombrarnos de que los glosadores, es decir, la escuela jurídica clásica, haya desconocido —también en el terreno de la canonística— una crítica en sentido propio de las fuentes y de los textos.

Este dato es importante para nuestro tema, ya que al hablar de Graciano tropezamos inmediatamente con el hecho de que en la cuestión del celibato eclesiástico aceptó como algo realmente ocurrido en el Concilio de Nicea la fábula histórica de Pafnucio, y asumió acríticamente, junto al canon 13 del Concilio Trulano II del 691, la diferencia entre la praxis celibataria de la Iglesia occidental y de la oriental. Mientras que esto no constituyó para él una ocasión para justificar la razón de la diferente praxis de la Iglesia latina, tanto él como la escuela clásica de derecho canónico ponen la atención en el moti-

vo de la diferente obligación en materia de continencia del clero mayor oriental. Volveremos a hablar de este diferente tratamiento histórico del celibato en la Iglesia oriental.

Debemos decir ya, sin embargo, que precisamente por esta negligencia crítica, las dudas ya entonces existentes en Occidente sobre tal asunto, que ya Gregorio VII y otros reformadores, y entre ellos sobre todo Bernoldo de Constanza, habían reconocido, no produjeron una impresión decisiva sobre la escuela canonística, que reconoció también las deliberaciones del Concilio Trulano II como plenamente válidas para la Iglesia oriental. En ese mismo concilio, como veremos, quedó fijada la disciplina celibataria de la Iglesia bizantina y de las dependientes de ella.

De todos modos, como ya se ha dicho, no existía entre los canonistas medievales ninguna duda sobre la obligatoriedad, para la Iglesia occidental, de la continencia de todo el clero mayor. Y esto, ciertamente, porque conocían bien los documentos de los Concilios occidentales, de los que hemos hablado anteriormente, sobre todo de los Concilios africanos (Graciano, de todos modos, no demuestra conocer el canon 33 de Elvira), los de los Romanos Pontífices y de los Padres. Todos los canonistas estaban en general de acuerdo en que la prohibición de casarse para los clérigos mayores había de atribuirse a los apóstoles: tanto a su ejemplo como a sus disposiciones. Algunos atribuían a los apóstoles la prohibición de usar del matrimonio contraído antes de la ordenación, otros a disposiciones legislativas posteriores, sobre todo de los Romanos Pontífices empezando por Siricio. Intentaban explicar las razones sobre las que se basa tal prohibición, aunque con argumentos en parte contrapuestos. Unos lo relacionaban con un voto, expreso o tácito, o con el Orden anejo o con una disposición solemne de la legítima autoridad. Frente a la dificultad de que nadie puede imponer a otro un votum, se trataba de encontrar la solución en la constatación de que no se intentaba imponer a la persona sino al oficio, que llevaba aneja esta condición. Que la Iglesia pudiera hacerlo no ofrecía ninguna duda a cualquiera de los canonistas, que lo explicaban con razonamientos bastante interesantes y convincentes.

La doctrina que más convence afirma que esta disposición podía quedar unida a través de una ley, sobre todo pontificia, al Orden sagrado, y que esto era lo que realmente había sido realizado desde los primeros tiempos de la Iglesia por los Concilios y los Romanos Pontífices, tanto para el caso de los obispos, como para los sacerdotes y los diáconos. En el caso de los subdiáconos sólo habría sido decidido definitivamente a partir del Papa Gregorio I. Ninguno de los canonistas medievales dudaba, por otra parte, de que esta obligación vinculaba ilimitadamente desde el momento de su introducción. Es particularmente destacable también el hecho de que algunos glosadores hagan referencia explícita, como fuentes de la obligación de la continencia clerical, a normas meramente tradicionales, que ya existían antes de su prescripción

legal, y a que una obligación originada por un voto no era dispensable ni siquiera por el Papa. Por este motivo se inclinaban por la teoría que ponía la causa eficiente de la obligación en una ley, pues el Papa sí podía dispensar de una ley general. De todos modos, un buen número de ellos eran de la opinión de que una dispensa de este tipo podía darse sólo en algunos casos particulares y no en general, porque eso equivaldría a la abolición de una obligación contra el status ecclesiae, cosa que ni para el Papa era posible (38).

Después de esta sintética exposición del pensamiento de los glosistas sobre el celibato eclesiástico, correctamente entendido, vigente en la Iglesia, conviene mencionar alguno de los textos importantes sobre nuestro tema, que pueda considerarse especialmente representativo de su doctrina.

Nos lo ofrece Raimundo de Peñafort que compuso también el Liber Extra del Papa Gregorio IX, parte central del Corpus Iuris Canonici, por lo que puede ser considerado como hombre de confianza del Pontífice, y es además representante cualificado de la ciencia canonística, ya entonces bastante madura. Por lo que se refiere al origen y contenido de la obligación de continencia de los hombres casados antes de la sagrada ordenación, dice: «Los obispos, sacerdotes y diáconos deben observar la continencia también con su esposa (de antes). Esto es lo que han enseñado los apóstoles con su ejemplo y también con sus disposiciones como dicen algunos, para los cuales la palabra 'enseñanza' (Dist. 84, can. 3) se puede interpretar de manera diversa. Esto fue renovado en el Concilio de Cartago, como en la citada disposición Cum in mérito del Papa Siricio» (39). Después de resumir otras explicaciones, se refiere Raimundo a las razones para la introducción de semejante obligación: «La razón era doble: una, la pureza sacerdotal, para que puedan obtener con toda sinceridad lo que con su oración piden a Dios (Dist. 84, cap. 3 y dict. p. c. 1 Dist. 31); la segunda razón es que puedan rezar sin impedimentos (1 Cor 7, 5) y ejercitar su oficio; pues no pueden hacer las dos cosas: servir a la mujer y a la Iglesia, al mismo tiempo» (40).

8. La continuidad de la doctrina de la Iglesia en la época moderna

La continua vida de sacrificio que implica tan grave compromiso sólo puede ser vivida si está alimentada por una fe viva, ya que la debilidad humana se hace sentir continuamente. La motivación sobrenatural sólo se puede comprender de modo permanente con esa fe, siempre conscientemente vivida. Si la fe se enfría disminuye también la fuerza para perseverar; donde muere la fe, muere también la continencia.

Todos los movimientos heréticos y cismáticos que se han sucedido en la Iglesia son una demostración siempre renovada de esta verdad. Una de las primeras consecuencias que se verifican entre sus seguidores es la renuncia a la continencia clerical. No puede, por tanto, causar extrañeza el hecho de que

también en las grandes herejías y defecciones de la unidad de la Iglesia Católica en el siglo XVI, es decir, entre luteranos, calvinistas, seguidores de Zwinglio, o anglicanos, se renunciase rápidamente al celibato eclesiástico. Los esfuerzos reformadores del Concilio de Trento dirigidos a restablecer la verdadera fe y la buena disciplina en la Iglesia Católica, debieron por tanto ocuparse también de los ataques contra la continencia de los ministros sagrados.

De la historia de ese Concilio se sabe ya con entera certeza que muchas personas, sobre todo emperadores, reyes, príncipes e incluso representantes de la misma Iglesia, con la buena intención de recuperar a los ministros sagrados que habían abandonado la Iglesia Católica, se empeñaron en obtener un aligeramiento o una dispensa de dicho deber. Pero una comisión instituida por los Romanos Pontífices para tratar sobre esta cuestión llegó a la conclusión, considerando toda la tradición precedente, de que se debía mantener sin compromisos la obligación del celibato: la Iglesia no estaba capacitada para renunciar a una obligación, válida desde sus comienzos y posteriormente siempre renovada (41).

Por motivos pastorales se dio autorización especial para que en Alemania e Inglaterra los sacerdotes apóstatas, después de renunciar a toda convivencia y uso matrimonial, podían ser absueltos y reintegrados a su ministerio en la Iglesia Católica. Si rechazaban ese retorno, podía ser sanada la invalidez de su matrimonio, pero entonces permanecían para siempre excluidos de todo ministerio sagrado (42).

Hay que destacar que los Padres del Concilio de Trento no sólo renovaron todas las obligaciones al respecto, sino que rehusaron además declarar la ley del celibato de la Iglesia latina como una ley puramente eclesiástica (43), lo mismo que se habían negado también a incluir a la Virgen bajo la ley universal del pecado original.

Pero la decisión más radical del Concilio de Trento para la salvaguarda del celibato eclesiástico fue la fundación de seminarios para la educación de los sacerdotes, que fue establecida por el famoso canon 18 de la Sesión XXIII e impuesta a todas las diócesis. Los jóvenes debían ser elegidos para el sacerdocio, formados y fortalecidos para el ministerio en estos seminarios (44).

Esta prescripción providencial, que se hizo realidad progresivamente por todas partes, permitió a la Iglesia contar con tantos candidatos célibes para los grados superiores del ministerio sagrado que, a partir de entonces, se pudo ir prescindiendo de ordenar a hombres casados, lo cual había sido un deseo explícito de muchos Padres conciliares (45).

Desde entonces, la noción de celibato dominante hasta aquel momento y muy presente en la mentalidad de los fieles, que incluía tanto la obligación de continencia completa en el uso del matrimonio contraido antes de la ordena-

ción, como también la prohibición de contraer nuevas nupcias, se restringió a esta última. De ahí procede que hoy día se entienda el deber del celibato eclesiástico sólo como prohibición de casarse.

La Iglesia siempre ha sido firme en conservar su tradición respecto al celibato, incluso en los duros tiempos posteriores. Un testimonio claro lo ofrece la Revolución de finales del s. XVIII y de comienzos del s. XIX. También se adoptó en esta ocasión la praxis del s. XVI: los sacerdotes que se habían casado durante la Revolución debieron decidir: o renunciar al matrimonio civil inválidamente contraído, o bien hacer buscar la sanación de esta invalidez en la Iglesia. En el primer caso, podrían ser readmitidos al ministerio sagrado, en el segundo, quedaban excluidos para siempre del ministerio, como ya había establecido la primera ley escrita sobre esta materia, que ya conocemos: la del Concilio de Elvira.

La Iglesia se ha opuesto también a todos los demás intentos que se han hecho para abolir el celibato de los ministros sagrados, como los esfuerzos hechos en Baden-Wurttemberg en tiempos de Gregorio XVI (46), o el movimiento Jednota de la Bohemia bajo Benedicto XV (47).

Es significativa de nuevo la abolición inmediata del celibato entre los viejos católicos después del Concilio Vaticano I. No es menos clara la oposición de la Iglesia contra los intentos, constantemente renovados después del Concilio Vaticano II, de ordenar como sacerdotes a viri probati —es decir, hombres casados sin exigirles la renuncia al matrimonio—, o de permitir el matrimonio de los sacerdotes.

IV. EL CELIBATO EN LA DISCIPLINA DE LAS IGLESIAS ORIENTALES

Se ha dirigido contra la Iglesia latina el reproche de que, frente a una pretendida actitud más liberal en los inicios, ha ido evolucionando hacia posiciones cada vez más estrechas y severas en su disciplina celibataria. Como prueba de esta aserción se apela a la praxis de la Iglesia oriental, en la que se habría conservado la original disciplina de la Iglesia primitiva. Por este motivo, se dice, la Iglesia latina debería volver a la disciplina originaria, sobre todo por el grave peso que el celibato constituye hoy para la situación pastoral de la Iglesia universal.

La respuesta a esta afirmación y a la correspondiente propuesta depende de la verdad o no verdad de esa condición afirmada respecto de la Iglesia primitiva. El resultado del examen histórico que hemos hecho acerca de la real praxis celibataria occidental, suscita serias dudas sobre la pretendida exactitud de tal opinión. Debemos por tanto buscar una clarificación del verdadero desa-

rrollo del celibato en la Iglesia oriental. Y eso es lo que intentamos hacer en esta cuarta parte de nuestra exposición.

1. El testimonio de Epifanio de Salamina

En su defensa del origen apostólico del celibato, C. Bickell apeló fundamentalmente a testimonios orientales. Nosotros ahora, al repasar la historia celibataria en Oriente sólo en sus grandes líneas, no podemos examinar todos los testimonios existentes (48). Pero de todo lo dicho hasta el momento y de lo que añadiremos a continuación, puede resultar un cuadro aceptable de la verdadera situación en aquella Iglesia.

Un testigo importante es el obispo Epifanio de Salamina, más tarde llamada Constancia, en la isla de Chipre (315-403). Se le tiene como un buen conocedor y defensor de la orto-doxia y de la tradición de la Iglesia, que había podido conocer bastante bien durante su larga vida, que abarca casi todo el siglo IV. Aunque en algunos puntos, sobre todo en la lucha contra las ideas, como por ejemplo en la cuestión de Orígenes, ha demostrado un celo menos inspirado, sus testimonios sobre los hechos y condiciones de su tiempo, en especial las referentes a la disciplina de la Iglesia, no se pueden poner en duda fácilmente.

Sobre la cuestión del celibato, o sea de la continencia de los ministros sagrados, hace un típico relato de los hechos. En su obra principal, llamada Panarion, escrita en la segunda mitad del siglo IV, señala que Dios ha mostrado el carisma del sacerdocio nuevo por medio de hombres que han renunciado al uso del único matrimonio contraído antes de la ordenación, o que han vivido siempre vírgenes. Esta es, dice, la norma establecida por los apóstoles con sabiduría y santidad (49).

Pero más importante todavía es la constatación que hace en la «Expositio fidei» añadida a la obra principal. La Iglesia, dice, solo admite al ministerio episcopal y sacerdotal, y también al diaconal, a los que renuncian, por medio de la continencia, a su propia esposa o han quedado viudos. Así al menos, continúa, se actúa allí donde se mantienen fielmente las disposiciones de la Iglesia. Se puede también constatar que, en distintos lugares, los sacerdotes, diáconos y subdiáconos continúan procreando hijos. Pero esto no es conforme con la norma vigente, sino una consecuencia de la debilidad humana, que siempre tiende a lo que es más fácil. Y más adelante explica, una vez más, que los sacerdotes son elegidos sobre todo entre los que son célibes o monjes. Si entre éstos no se encuentran suficientes candidatos, se eligen también entre los casados que hayan renunciado al uso del matrimonio, o entre los que, después de un único matrimonio, han quedado viudos (50).

Estas afirmaciones de un hombre conocedor de muchas lenguas y que ha viajado mucho por Oriente —dividido ya por muchas doctrinas— en el primer siglo de libertad de la Iglesia, son un buen testimonio tanto de la norma común como de la situación de hecho en la cuestión del celibato en la Iglesia oriental de los primeros siglos.

2. San Jerónimo

El segundo testigo ya nos es conocido. San Jerónimo fue ordenado sacerdote en Asia Menor hacia el año 379 y conoció durante seis años la doctrina y la disciplina oriental, así como eclesiásticos y comunidades de monjes. Tras haber vivido tres años en Roma, volvió a través de Egipto a Palestina, donde permaneció hasta su muerte sucedida en torno al año 420. Estuvo siempre en estrecho y activo contacto con la vida de toda la Iglesia, gracias a sus relaciones con muchos hombres importantes de Oriente y Occidente, y gracias también a sus amplios conocimientos de muchas lenguas.

Sus testimonios explícitos sobre la continencia del clero ya se han ilustrado en la tercera parte. Recordemos otra vez su obra Adversus Vigilantium, en la que, en contra de aquel sacerdote de la Galia meridional que despreciaba el celibato, invocaba la praxis de las Iglesias de Oriente, de Egipto y de la Sede Apostólica, en las que, según afirma, sólo se aceptan clérigos vírgenes, continentes, y, si son casados, a los que hayan renunciado al uso del matrimonio (51). Con esto conocemos un testimonio sobre la posición oficial también de la Iglesia oriental respecto a la continencia de los ministros sagrados.

Por lo que se refiere a la legislación de los sínodos orientales hay que observar que los concilios regionales anteriores a Nicea, o sea los de Ancira y Neocesarea, y el postniceno de Gangra, hablan, efectivamente, de ministros mayores casados, pero no nos dan información segura sobre la licitud de una vida no continente tras la ordenación, que va más allá de una situación excepcional (52).

También en los sínodos particulares de las diversas Iglesias cismáticas de Oriente, que se establecieron tras las controversias cristológicas, y en las cuales —como en Occidente— se puede constatar un clara desviación de la praxis de la disciplina celibataria, encontramos más bien un testimonio por su actitud oficial contraria a la ortodoxia.

3. La cuestión del eremita Pafnucio

El Concilio que en nuestro tema nos debe ocupar más extensamente es el primer Concilio ecuménico, que se celebró en Nicea en el 325.

La única disposición referida al celibato de los ministros en este primer Sínodo de la Iglesia universal es el canon 3, que prohibe a los obispos, sacerdotes, diáconos y, en general, a todos los clérigos tener consigo en casa mujeres que hayan sido introducidas con subterfugio. La única excepción la constituyen la madre, la hermana, la tía y otras que estén por encima de cualquier sospecha (53). Sin embargo, entre las mujeres a las que les está permitida la convivencia en la casa no se cuentan las esposas. El hecho de que en el primer puesto de los eclesiásticos sujetos a la prohibición de cohabitación figurasen los obispos —para los cuales en la Iglesia oriental era siempre obligatoria la continencia en el uso de un matrimonio precedente, lo cual permanece válido hasta nuestros días—, permite que nos preguntemos si entre los Padres del Concilio era firme la persuasión de una tal obligación a la continencia.

A favor de una convicción y situación contraria para el caso de los sacerdotes, diáconos y subdiáconos se invoca una noticia sobre un eremita y obispo del desierto en Egipto de nombre Pafnucio. Se cuenta que habría levantado su voz en el Concilio para disuadir a los Padres de sancionar una obligación general de continencia. Eso debería ser dejado, en su opinión, a la decisión de las Iglesias particulares; y se dice que tal consejo habría sido aceptado por la asamblea.

Mientras que el conocido historiador de la Iglesia, Eusebio de Cesarea, que estuvo presente como Padre conciliar y era favorable a los arrianos, no refiere nada de este episodio, ciertamente de no poca importancia para toda la Iglesia, las primeras noticias del hecho nos llegan cien años después del Concilio, y a través de dos escritores eclesiásticos bizantinos, Sócrates y Sozómeno. Sócrates indica que su fuente es un hombre muy anciano, que había estado presente en el Concilio y que le habría contado diversos episodios sobre hechos y personajes del mismo. Si se piensa que Sócrates, nacido en torno al 380, ha escuchado esa narración cuando él mismo era bastante joven, de una persona que en el 325 no podía ser sino un niño —que no puede ser considerado como un testigo consciente de los sucesos del Concilio—, concluimos que la más elemental crítica de las fuentes debe tener serias dudas sobre la autenticidad de esta narración, necesitada de avales mucho más seguros.

Estas dudas, en efecto, fueron ya planteadas muy tempranamente. En Occidente, como ya hemos dicho, por parte del Papa Gregorio VII y Bernoldo de Constanza. En tiempos más recientes merece atención el comentario que Valesio, editor de las obras de Sócrates y de Sozómeno, hizo de esta narración en 1668 y que Migne ha impreso en su Patrología Griega, vol. 67. El humanista de Valois, miembro de una familia de personas doctas, dice explícitamente que el relato sobre Pafnucio es sospechoso porque entre los Padres del Concilio provenientes de Egipto no aparece tal obispo. Y en el correspondiente pasaje de la historia de Sozómeno repite que la historia de Pafnucio debe ser una fábula inventada, sobre todo porque entre los Padres que firmaron las

Actas del Concilio de Nicea no existe ninguno con este nombre (54). En la traducción latina de Casiodoro-Epifanio (Historia tripartita) de este episodio se recoge sólo un fragmento de dieciséis líneas de la Historia de Sozómeno (55).

Recientemente el estudioso alemán Friedhelm Winckelmann ha indagado sobre este episodio, y ha llegado a la conclusión de que se trata de un hecho inventado, pues la referencia a la persona de Pafnucio ha aparecido más tarde, su nombre sólo aparece en manuscritos tardíos de las Actas del Concilio, y además algunos textos del siglo IV sólo lo conocen como confesor de la fe; posteriormente, algunas leyendas hagiográficas lo han elevado a taumaturgo y citado como Padre del Concilio de Nicea (56).

Pero el argumento más convincente contra la autenticidad de este relato parece radicar en el hecho de que, precisamente la Iglesia oriental, que debería tener el máximo interés en él, o bien no poseía ningún conocimiento del mismo, o bien no ha hecho uso de él en ningún documento oficial por estar convencida de su falsedad. Y lo mismo se puede deducir del hecho de que no se mencione ni se utilice el relato sobre Pafnucio, tanto en los escritos polémicos sobre el celibato de los ministros sagrados, como en los grandes comentadores del siglo XII —Aristeno, Zonaras, Balsamon— del Syntagma canonum adauctum, es decir, del códice mayor del derecho de la Iglesia oriental, establecido por el Concilio Trullano del 691. Eso hubiera sido, en realidad, más sencillo que recurrir a la manipulación de textos históricos muy conocidos, como veremos en breve. Habrá que esperar hasta el siglo XIV para que aparezca el relato en el Syntagma alfabeticum de Mateo Blastares, el cual, de todos modos, parece que lo ha encontrado interesante para Oriente sólo a través del Decreto de Graciano. En Occidente esa falsificación fue recibida de modo totalmente acrítico, al menos por la canonística, que se basó en parte sobre ella para reconocer una disciplina celibataria particular, diferente en la Iglesia oriental (57). El Concilio II Trullano, al fijar oficialmente la normativa sobre el celibato válida en la Iglesia oriental, no hizo referencia a Pafnucio.

4. Fragmentación del sistema disciplinar en Oriente

Así llegamos al punto central de la historia del celibato ministerial en la Iglesia bizantina y en las Iglesias orientales asociadas con ella. Algunas consideraciones preliminares ayudarán a comprender correctamente la cuestión.

Como hemos podido constatar hasta aquí, un compromiso tan gravoso, humanamente hablando, como el del celibato, ha debido pagar siempre a lo largo de la historia el tributo de la debilidad humana. Ya S. Ambrosio de Milán lo testimonia al afirmar que el cumplimiento no se correspondía siempre con el precepto, sobre todo en las regiones más remotas, también las occidentales. Lo mismo señalaba Epifanio de Salamina refiriéndose al Oriente. Se advierte, pues, con claridad, que son necesarias una atención y una ayuda constantes

para sostener esta praxis. En Occidente, los concilios regionales y los Papas no han cesado de intervenir para exhortar a la observancia y para sostenerla en todos sus modos, velando por el cumplimiento del empeño asumido, tan necesario.

Todo hace suponer, en cambio, que esa constante atención haya faltado en Oriente. Lo atestigua, por una parte, la historia de los concilios regionales orientales. Ciertamente, se puede notar el efecto benéfico de los empeños comunes a toda la Iglesia universal, presentes en los Concilios ecuménicos convocados en el primer milenio en Oriente. Pero tales empeños dicen referencia, sobre todo, a las cuestiones dogmáticas y doctrinales. Los problemas disciplinares y de naturaleza pastoral se remitían a las asambleas de las Iglesias particulares, tanto para atender a las diferentes circunstancias de las distintas regiones, como sobre todo por razón de la organización patriarcal (Constantinopla, Antioquía, Alejandría, Jerusalén). Esto daba e implicaba una cierta autonomía de gobierno, todavía más acentuada por la separación de bastantes Iglesias particulares, víctimas en mayor o menor medida de las herejías, sobre todo cristológicas, que turbaban el Oriente. Por esta causa, el Oriente como tal no pudo alcanzar una actitud sistemáticamente concordada en cuestiones disciplinares, ni siquiera en cuestiones comunes de disciplina general eclesiástica, como la del celibato de los ministros sagrados. Cada Iglesia particular emanaba sus propias normas, a menudo diferentes, según la diversidad de convicciones.

Ha faltado sobre todo una autoridad universal, reconocida como tal por todo el Oriente, que pudiera proveer eficazmente a la coordinacion de la disciplina general y que pudiera tomar medidas eficaces de control, vigilancia y ejecución.

Esta situación se refleja del modo más claro en aquellas recopilaciones de normas de la Iglesia oriental, que contienen las prescripciones de los Concilios ecuménicos y de los Concilios particulares de los primeros siglos. Pero la legislación de los siglos sucesivos no fue ya incluida en la recopilación común formada anteriormente, el Syntagma canonum. En lugar de las disposiciones pontificias, que tanta importancia tuvieron para coordinar la disciplina general del Occidente, se recogieron fragmentos de escritos de los principales Padres orientales, que eran de naturaleza más bien ascética. Así mismo se recogieron las leyes imperiales en materia eclesiástica, fruto del cesaropapismo reinante en la Iglesia bizantina, que eran en realidad normas vinculantes que proveían a una cierta uniformidad en los puntos disciplinares de los que se ocupaban.

De la disciplina occidental, tanto particular como general, el Oriente ha aceptado, en su recopilación más común de derecho eclesiástico, sólo la de la Iglesia africana, que era más conocida y más cercana aunque pertenecía al

Occidente romano. Es más, la colección africana más importante y extensa, el Codex canonum Ecclesiae africanae o Codex in causa Apiarii —causa en la cual había sido interpelado el Oriente—, fue introducida en su Syntagma.

Por la posición y la influencia ejercida en Oriente por los emperadores existen los llamados Nomocanones, recopilaciones en las que se reunían leyes eclesiásticas y leyes estatales de materia eclesiástica, de cuya observancia en los territorios orientales de la Iglesia que le estaban todavía sujetos se ocupaba también el emperador.

Con tal situación en la Iglesia oriental, se explica también la falta de una acción general eficaz contra la siempre presente tentación de ceder en la observancia del deber del celibato de los ministros sagrados. Sí se consiguió mantener en casi todo el Oriente, al menos para los obispos, la antigua tradición de completa continencia, incluidos aquellos que se habían casado antes de la ordenación —pues muchos habían sido elegidos de entre los monjes—. Sin embargo, fue lentamente juzgándose imposible de detener el uso, cada vez más extendido, del matrimonio contraído antes de la ordenación por parte de sacerdotes, diáconos y subdiáconos, y aún mucho menos recuperable la obligación de la continencia completa. Esto significa que se cedió ante la situación de hecho.

No hay que asombrarse de que las primeras leyes que sancionaron esta situación fueran leyes imperiales, puesto que, no inspiradas ciertamente en consideraciones teológicas, trataban de regular las condiciones civiles concomitantes con el ministerio sagrado. De hecho, mientras el Códice Teodosiano (a. 434) hace ver que la continencia puede ser salvaguardada, aunque se permita a la mujer habitar con el marido también después de la ordenación, pues el amor a la castidad no exige arrojarla a la calle siempre que el comportamiento de ella antes de la ordenación del marido la haya demostrado digna de él (58), la legislación del emperador Justiniano I en materia eclesiástica, por su parte, tanto en el Código (a. 534) como en las «Novellae» (535-565) manifiesta una actitud diversa. Se mantiene aún la prohibición de admitir en el Orden sagrado al que se hubiera casado más de una vez, así como la de casarse después de la ordenación, y esto para todos los grados, desde el subdiaconado en adelante. Pero se permite ahora la cohabitación con la esposa a sacerdotes, diáconos y subdiáconos con el fin de que puedan continuar usando del matrimonio, siempre que hubiese sido contraído una sola vez y con una virgen (59).

5. La legislación del II Concilio Trullano

¿Cual fue entonces la legislación de la propia Iglesia oriental frente a esas disposiciones imperiales? Como ya se ha dicho, en Oriente existe una actividad conciliar que se desarrolla conjuntamente con la Iglesia occidental para

las cuestiones de la fe, pero nunca se ha llegado a una legislación común en materia disciplinar.

Dado que el Concilio Trullano I, del año 680/81, no había emanado disposiciones disciplinares, el emperador Justiniano II convocó un segundo Concilio «in Trullo» en el otoño del 690. En él se quiso recopilar toda la legislación disciplinar de la Iglesia bizantina, y decidir las necesarias actualizaciones y complementos, incluida también la legalización de situaciones de hecho carentes del necesario soporte normativo. Esto se realizó mediante la promulgación de 102 cánones, que se añadieron posteriormente al antiguo Syntagma adauctum, que se transformó de este modo en el último Código de la Iglesia bizantina (60).

Toda la disciplina actualizada referente al celibato quedó fijada de manera vinculante y con sanciones adjuntas en siete cánones (3, 6, 12, 13, 26, 30, 48).

Este Concilio II «in Trullo», también llamado Quinisexto, fue un Concilio de la Iglesia bizantina, convocado y frecuentado por sus obispos y sostenido por su autoridad, que se apoyaba de modo decisivo en la del emperador. La Iglesia occidental no envió delegados (aunque sí asistió el Apocrisario, es decir, el legado permanente de Roma en Constantinopla), ni reconoció nunca este Concilio como ecuménico a pesar de los repeti-dos intentos y presiones, sobre todo por parte del emperador. El Papa Sergio (687-701), que procedía de Siria, rechazó el reconocimiento. Juan VIII (872-882) sólo reconoció las deliberaciones que no eran contrarias a la praxis de Roma vigente hasta aquel momento. Cualquier otra referencia por parte de los Romanos Pontífices a los cánones trullanos no debe ser tenido sino como una toma en consideración, con un reconocimiento más o menos explícito, como derecho particular de la Iglesia oriental.

¿De qué fuentes derivan entonces las decisiones trullanas sobre la disciplina celibataria bizantina, vinculantes hasta hoy? Para poder responder adecuadamente a esta pregunta es necesario examinar antes dichas disposiciones.

Can. 3: decide que todos los que después del bautismo hayan contraido un segundo matrimonio o hayan vivido en concubinato, así como también aquellos que se hubieran casado con una viuda, una divorciada, una prostituta, una esclava o una actriz no podían llegar a ser ni obispos, ni sacerdotes, ni diáconos.

Can. 6: dispone que a los sacerdotes y diáconos no les es lícito contraer matrimonio después de la ordenación.

Can. 12: ordena que los obispos no pueden, después de la ordenación, cohabitar con su mujer y por tanto no pueden ya usar del matrimonio.

Can. 13: establece que, contrariamente a la praxis romana que prohibe el uso del matrimonio, los sacerdotes, diáconos y subdiáconos de la Iglesia oriental, en virtud de antiguas prescripciones apostólicas, pueden convivir con

sus esposas y usar del matrimonio para la perfección y el recto orden, excepto en los tiempos en los que prestan el servicio en el altar y celebran los sagrados misterios, debiendo ser continentes durante este tiempo. Esta doctrina habría sido dicha por los Padres reunidos en Cartago: «los sacerdotes, diáconos y subdiáconos deben ser continentes durante el tiempo de su servicio en el altar, con el fin de que lo que ha sido transmitido por los apóstoles y observado desde los tiempos antiguos también nosotros lo custodiemos, destinando un tiempo a cada cosa, especialmente a la oración y al ayuno: así pues, los que prestan servicio en el altar divino deben ser en todo continentes durante el tiempo de su servicio sagrado, para que puedan obtener lo que pidan a Dios con toda sencillez». Por tanto, quien ose privar, más allá de lo que establecen los cánones apostólicos, a los ministros in sacris es decir, a los sacerdotes, diáconos y subdiáconos, de la unión y comunión con las legítimas esposas, debe ser depuesto, como también aquél que, bajo el pretexto de piedad, expulsa a su mujer e insiste en la separación.

Can. 26: decreta que un sacerdote que por ignorancia hubiere contraido un matrimonio ilícito debe conformarse con su anterior situación pero absteniéndose de todo ministerio sacerdotal. Tal matrimonio debe ser disuelto y toda comunión con esa esposa está prohibida.

Can. 30: permite que los que, con recíproco consentimiento, quieren vivir continentes no deben habitar juntos; esto vale también para los sacerdotes que residen en paises bárbaros (se entiende como tales a los que viven en la Iglesia occidental). Este compromiso asumido es, sin embargo, una dispensa que se otorga a esos sacerdotes por su pusilanimidad y por las costumbres de las que están rodeados.

Can. 48: manda que la mujer del obispo, que tras recíproco consentimiento se haya separado, debe ingresar en un monasterio después de la ordenación del marido y debe ser mantenida por él. Puede también ser promovida a diaconisa (61).

De estas disposiciones conciliares resulta lo siguiente: Oriente conoce bien la praxis celibataria de Occidente. Apela, como en Occidente, para apoyar la propia praxis diferente, a una tradición que se remontaría hasta los apóstoles. De hecho la Iglesia bizantina concuerda en la legislación trullana con la Iglesia latina en los siguientes puntos, que como en Occidente, fundamenta en los textos sagrados del Nuevo Testamento: el matrimonio contraido antes de la sagrada ordenación debe haber sido solo uno, y no con una viuda o con otras mujeres que la ley excluye. No es lícito un primer o sucesivo matrimonio después de la ordenación. Los obispos no pueden ya tener convivencia matrimonial con la esposa, sino que deben vivir en continencia completa y por eso sus mujeres no pueden vivir con ellos, aunque deben ser mantenidas por la Iglesia. Oriente exige además el ingreso de la esposa en un monasterio o la ordenación como diaconisa.

La diferencia sustancial de la praxis de la Iglesia oriental se refiere solo a los grados del Orden sagrado inferiores al obispo. Para estos la abstención del uso del matrimonio se exige sólo durante el tiempo del servicio efectivo en el altar, que entonces en Oriente estaba limitado al domingo o a otro día de la semana.

Nos encontramos por tanto aquí con una vuelta a la praxis vigente en el Antiguo Testamento, que la Iglesia había rechazado siempre explícitamente con razones claras. Por el contrario, la convivencia y el uso del matrimonio durante el tiempo libre de servicio directo no sólo es defendido aquí con gran resolución, sino que cualquier actitud contraria es castigada con gravísimas sanciones. La comprensible excepción para los sacerdotes que residen en la Iglesia latina, es declarada como una dispensa que se concede sólo a causa de la evidente debilidad humana de dichos sacerdotes y por las dificultades que provienen del ambiente, entre las cuales está ciertamente el hecho de la general praxis de continencia del clero occidental.

6. Motivación de la nueva disciplina adoptada: el cambio de los textos

Los Padres del Concilio II Trullano no podían encontrar en sus documentos motivos para la distinción entre las dos posiciones. Probablemente no querían hacer referencia al Antiguo Testamento porque, como ya se ha visto, en las argumentaciones occidentales y sobre todo en las disposiciones de los Romanos Pontífices a favor de la completa continencia se rechazaba explícitamente y con razones convincentes este paralelismo, como inadecuado respecto del sacerdocio del Nuevo Testamento. Pero menos aún querrían apelar a la legislación imperial, que había anticipado ya las decisiones eclesiásticas ante una situación posiblemente ya generalizada.

Puesto que en Constantinopla se tenía conciencia de la falsedad del relato de Pafnucio, no quedaba más posibilidad que remontarse a testimonios de la antiguedad cristiana, que no procedieran de la Iglesia constantinopolitana, sino de una Iglesia vecina a ella cuyos cánones disciplinares habían sido incluso recogidos en el propio Código general. Así había sucedido con los cánones del Código africano que trataban expresamente de la continencia clerical, y además haciendo referencia directa a los apóstoles y a la tradición antigua de la Iglesia.

Ya que tales cánones afirmaban la misma disciplina, esto es, la de la completa continencia, para obispos, sacerdotes y diáconos, debía ser modificado el texto auténtico de los cánones africanos. No era además algo peligroso, pues en Oriente realmente muy pocos podrían verificar el latín genuino del texto original.

De este modo, las palabras del canon 3 de Cartago: «gradus isti tres (...) episcopos, presbyteros et diaconos (...) continentes in omnibus», fueron sustituidas en el canon 13 del Trullano por estas otras: «subdiaconi (...) diaconi et presbyteri secundum easdem rationes a consortibus se abstineant», donde esas «easdem rationes», opuestas a las del texto original de Cartago, representaban los cambios introducidos por los Padres trullanos.

Pero en todos estos textos, documentalmente manipulados, se conserva, es más, se busca la referencia a los apóstoles y a la Iglesia antigua para dar al celibato bizantino y oriental, a través de estos testimonios autorizados, el mismo fundamento que tenía la tradición occidental explícitamente indicado por ella en Cartago y en otros lugares.

¿Qué podemos decir frente a este procedimiento trullano? Los Padres orientales se sentían indudablemente autorizados para decretar disposiciones particulares para la Iglesia bizantina, puesto que desde hacía tiempo habían insistido en su autonomía jurídica en el ámbito de la administración y de la disciplina. Sólo se sentían obligados por las decisiones doctrinales de la Iglesia universal, establecidas en Concilios ecuménicos en los cuales también habían tomado parte ellos. Se puede, desde luego, reconocer a aquellos Padres —que establecían las normas de validez general en su Iglesia— el derecho a tomar en cuenta sólo la situación de hecho en la cuestión del celibato de los ministros sagrados, para la que no veían posibilidad de una reforma fructuosa. Que esto fuera posible en un terreno en el que, como el caso del celibato, está implicada la Iglesia universal sería otra cuestión. Pero lo que sin duda podemos negar es el derecho a hacerlo con ese método: es decir, mediante una manipulación de los textos que transforma la verdad en su contraria.

Para la Iglesia Católica occidental esta actitud de los Padres trullanos puede ser considerada como una prueba más, y no indiferente, a favor de la propia tradición celibataria, que se tiene por apostólica y se basa realmente sobre una conciencia común a la Iglesia universal antigua, por lo que resulta verdadera y justa.

Debemos aún preguntarnos que dice la historia sobre ese cambio en los textos dirigidos a obtener una base sobre la que apoyar las nuevas, y hasta ahora definitivas, obligaciones del celibato en la Iglesia oriental. Los comentarios de los canonistas de la Iglesia bizantina a esa lectura de los cánones africanos permiten comprender que conocían el texto original auténtico, y que desde el s. XIV en adelante —como, por ejemplo, el comentario de Mateo Blastares— abrigaban dudas sobre la exactitud de las referencias de los Padres del Concilio Trullano II a los textos africanos. Los interpretes modernos de las disposiciones trullanas sobre el celibato admiten la inexactitud de las referencias, pero al mismo tiempo afirman que el Concilio tenía autoridad para cambiar cualquier ley disciplinar para la Iglesia bizantina, y para adaptarla a las

condiciones de los tiempos. Haciendo uso de esta autoridad podían también cambiar el sentido original de los textos para hacerlos concordar con el parecer y la voluntad del propio Concilio (62). Pero con toda seguridad no era objetivamente lícito alterar el original atribuyéndole una autenticidad falsa.

La historiografía de Occidente ha reconocido desde hace tiempo, y ha manifestado también por escrito desde el s. XVI, la manipulación llevada a cabo por el Concilio Trullano II respecto a los textos africanos referidos a la continencia de los ministros sagrados. Aludo, por ejemplo, a Baronio (63), y sobre todo a los editores de las diversas colecciones de textos conciliares entre los que destaca J. D. Mansi (64).

Nos falta aún hacer una referencia a las huellas de la genuina disciplina celibataria antigua que han permanecido hasta nuestros días en la nueva disciplina trullana, es decir, a la constante preocupación de la Iglesia por el peligro grave y continuo para los ministros sagrados y su continencia, que es la cohabitación con mujeres que no estén por encima de toda sospecha. Siguiendo al ya citado can. 3 del Concilio de Nicea del 325, los mismos cánones trullanos, examinados anteriormente, se ocupan de ello repetidamente. Tal preocupación se explica sólo por la solicitud general para salvaguardar la castidad y la continencia de los ministros sagrados en ambas Iglesias.

El hecho de haber conservado para los obispos de la Iglesia oriental la misma severa disciplina sobre la continencia que se ha practicado siempre en toda la Iglesia, se puede considerar como un residuo en la legislación trullana de una tradición que siempre ha considerado unidos a todos los grados del Orden sagrado en una misma obligación de completa continencia.

No se comprende, además, por qué se conserva también con rigor en la Iglesia oriental la condición de admitir un único matrimonio entre los candidatos al sacerdocio casados. Como en parte hemos visto, y se verá más detalladamente, esa condición tiene sólo un significado razonable en función de un empeño definitivo en la continencia completa.

Es además poco comprensible la prohibición absoluta de contraer matrimonio después de la sagrada ordenación, que se mantiene, aún cuando a los ministros sagrados, desde el sacerdote hacia abajo, les está permitido el uso del matrimonio.

Por lo que se refiere a las innovaciones oficialmente introducidas por el Trullano en la cuestión de la continencia de los clérigos, que reconducen el concepto neotestamentario de ministro sagrado al concepto levítico del Antiguo Testamento, nos debemos preguntar cómo se podía continuar haciendo eso cuando el servicio efectivo del altar se extendió, también en la Iglesia oriental, a todos los días de la semana. Si se tuvieran en cuenta las razones adoptadas para el uso del matrimonio por parte de los sacerdotes veterotestamentarios, se habría debido volver a la continencia completa de sacerdotes,

diáconos y subdiáconos tal como se practicaba en Occidente, en atención a las disposiciones del mismo Concilio Trullano. Pero esto no se ha hecho en ninguna parte, y de ese modo el servicio del altar y el ministerio del Santo Sacrificio han sido desligados de la continencia, a pesar de que siempre habían estado unidos a ella pues eran considerados su razón última.

En las Iglesias particulares unidas a la bizantina, que aceptaron la disciplina trullana, no se ha verificado en los siglos siguientes ningún cambio en la praxis del celibato de los ministros sagrados. A las comunidades orientales que se unieron a Roma se les concedió poder continuar en su tradición celibataria diferente. Pero el retorno de los uniatas a la praxis latina de continencia completa no sólo no ha encontrado oposición, sino que ha sido positiva y favorablemente aceptada. El reconocimiento de la diversidad de disciplina concedido por las autoridades centrales de Roma, se puede considerar como noble respeto, pero difícilmente como aprobación oficial del cambio en la antigua disciplina de la continencia (65). Esta opinión parece estar sostenida por la reacción oficial que tuvo la Santa Sede frente al Concilio Trullano II, como hemos señalado brevemente más arriba.

V. FUNDAMENTOS TEOLÓGICOS DE LA DISCIPLINA DEL CELIBATO

En las actuales discusiones sobre el celibato se insiste cada vez más en la necesidad de profundizar teológicamente en el sacerdocio, para poder deducir y valorar la verdad única y completa de la teología del celibato de la Iglesia Católica latina (66).

Nos queda, pues, por esta razón, la tarea actual e importante de analizar los elementos teológicos tanto del sacerdocio del Nuevo Testamento como, a partir de ellos, los del celibato de los ministros sagrados. Ambas cosas tienen sus raíces en la Sagrada Escritura —fuente principal de la teología católica— y en la Tradición de la Iglesia, que desvela e interpreta el testimonio escriturístico.

El sacerdocio de Jesucristo es un misterio profundo de nuestra fe. Para comprenderlo, debe el hombre abrirse a una visión sobrenatural y someter su razón a un modo transcendente de pensar. En tiempos de fe viva, que anima y orienta no sólo a cada fiel como persona singular sino que permea también y da forma a la vida de toda la comunidad creyente, Cristo Sacerdote constituye en la conciencia de todos el centro de la vida de fe personal y comunitaria. En tiempos de decadencia del sentido de la fe, por el contrario, la figura de Cristo Sacerdote se desvanece y desaparece cada vez más de la conciencia de los hombres y de la sociedad, y no está ya en el centro de la vida cristiana.

Esta misma imagen es también aplicable en el caso de un sacerdote de Cristo. En tiempos de fe viva, en efecto, no le resulta difícil al sacerdote reconocerse a sí mismo en Cristo, identificarse con Él, contemplar y vivir la esencia del propio sacerdocio en íntima unión con el de Cristo Sacerdote, ver en Él «la única fuente» y «el modelo insustituible» de la propia condición sacerdotal.

Pero en medio de una atmósfera racionalista, que aparta cada vez más la mente del hombre de lo sobrenatural, en una época de materialismo que oscurece cada vez en mayor medida la realidad espiritual, se hace siempre más difícil para el sacerdote resistir la presión de la mentalidad secularizante. La identidad transcendente y espiritual de su sacerdocio se vela y tiende a apagarse si él no se esfuerza, conscientemente, en profundizar en ella y en mantenerla viva por medio de una íntima unión personal con Cristo.

Esta crítica situación hace más indispensable que nunca la ayuda para los sacerdotes de una ascética y una mística, adecuadas al estado de cosas. Es preciso que se le desvelen a tiempo los peligros que amenazan su sacerdocio, que se le muestren las necesidades y que se pongan a su disposición los medios que su existencia sacerdotal requiere. La actual crisis de identidad del sacerdocio católico se manifiesta con toda crudeza a través de la renuncia de miles de sacerdotes a su ministerio, a través también de la honda secularización de muchos otros que continúan en un servicio puramente formal, y en fin, a través de la escasez de vocaciones causada por el rechazo a seguir la llamada. En tal situación es una necesidad fundamental desarrollar una pastoral sacerdotal nueva, que sea consciente de las circunstancias y las exigencias actuales y que responda, en una palabra, al «contexto presente».

1. La relación sacerdotal con Cristo

Es preciso que hagamos brillar con nueva luz, sobre el fundamento de la entera tradición, la esencia del sacerdocio católico. El Concilio de Trento, en un tiempo de crisis semejante al nuestro, estableció con sus enseñanzas y definiciones sobre los sacramentos del Orden y de la Eucaristía las bases de una espiritualidad sacerdotal fuertemente referida a Cristo. Un teólogo como M. J. Scheeben supo explicar con hondura, frente al racionalismo del siglo pasado, que la ordenación eleva a quien la recibe a una orgánica unidad sobrenatural con Cristo, y que el carácter indeleble impreso por el Orden capacita al ordenado para participar en las funciones sacerdotales de Cristo (67).

En tiempos recientes, sobre todo desde el Concilio Vaticano II en adelante, esta relación del sacerdote con Cristo ha sido puesta cada vez más en el centro de la esencia del sacerdocio, y se han podido profundizar y ampliar desde esa perspectiva las enseñanzas bíblicas y las doctrinas teológicas y canonísticas sobre la materia. Ha adquirido así nueva luz, una nueva iluminación teológica, la doctrina tradicional del sacerdos alter Christus.

Si San Pablo escribe a los corintios: «Hemos de ser considerados por los hombres como ministros de Cristo y dispensadores de los misterios de Dios» (1 Cor 4, 1); o bien: «Hacemos las veces de embajadores de Cristo, como si Dios mismo os exhortase por medio de nosotros. Os suplicamos en nombre de Cristo: reconciliaos con Dios» (2 Cor 5, 20); esas expresiones pueden ser consideradas como auténticas ilustraciones bíblicas de la identificación del sacerdote con Cristo.

En el Concilio Vaticano II se expresa continuamente la misma idea: «Los obispos, de modo eminente y visible, hagan las veces de Cristo Maestro, Pastor y Pontífice, y actúen en su persona» (Lumen gentium n. 21 con la nota 22, donde se documenta la doctrina al respecto de la Iglesia antigua). «Los sacerdotes a ellos unidos son partícipes del oficio de Cristo, único Mediador, y ejercitan su sagrado ministerio obrando in persona Christi» (Lumen gentium n. 28 con la nota 67; Christus Dominus n. 28). «Por medio del sacramento del Orden y del carácter por él impreso, son configurados con Cristo y actúan en su nombre» (Presbyterorum Ordinis nn. 2, 6, 12; Optatam totius n. 8; Sacrosancum Concilium n. 7).

Después del Concilio se han multiplicado tales formas de expresión, también por parte de la Curia romana. La Congregación para la Educación Católica, en las normas fundamentales para la formación de los sacerdotes de 1970, ha querido subrayar en una afirmación de principio que el sacerdote se hace, a través del sagrado Orden, un «Alter Christus» (68). Y el nuevo Código de Derecho Canónico de 1983 señala en el canon 1008: «Con el sacramento del Orden y con el carácter indeleble con el que quedan marcados aquellos que lo reciben, los ministros de la Iglesia son consagrados y destinados a cumplir, cada uno en su propio grado, los oficios de enseñar, santificar y gobernar in persona Christi y de pastorear así al pueblo de Dios».

De un modo aún más intenso se ha ocupado del sacerdocio y del ministerio de los sacerdotes, desde el comienzo de su pontificado, el actual Pontífice, Juan Pablo II. Ya desde 1979, en el día de Jueves Santo de cada año, dirige un mensaje a los sacerdotes. En repetidas ocasiones se vale de las ocasiones adecuadas —audiencias, discursos y, sobre todo, las frecuentes ordenaciones sacerdotales— para situar en su justa luz teológica y pastoral actual la naturaleza y la esencia del sacerdocio católico, y para ahondar en su significado.

El acto oficial más importante de este Pontífice en referencia al sacerdocio ha sido, sin duda, la convocatoria y realización del octavo Sínodo de los Obispos, que tuvo por objeto la formación de los sacerdotes en las circunstancias actuales. Uno de los puntos centrales de las discusiones de los Padres sinodales fue el de la noción justa de identidad sacerdotal, vistas las cosas en el mundo de hoy y en medio de la grave crisis en la que se desenvuelve el sacerdote. Síntesis y coronación de los profundos trabajos sinodales ha sido la

Exhortación Apostólica postsinodal Pastores dabo vobis, publicada el 25 de marzo de 1992 y dedicada, justamente, a la formación de los sacerdotes en las circunstancias actuales.

En el capítulo segundo de dicha Exhortación Apostólica trata el Sumo Pontífice de la «naturaleza y misión del sacerdocio ministerial», e informa expresamente de que las intervenciones de los Padres en el aula sinodal «han puesto de manifiesto la conciencia del vínculo ontológico específico que une al sacerdote con Cristo, Sumo Sacerdote y Buen Pastor» (n. 11). El Papa concluye esa exposición con una afirmación verdaderamente clásica: «El presbítero encuentra la plena verdad de su identidad en el ser una derivación, una participación específica y una continuación del mismo Cristo, sumo y eterno sacerdote de la eterna Alianza; él es una imagen viva y transparente de Cristo sacerdote. El sacerdocio de Cristo, expresión de su absoluta "novedad" en la historia de la salvación, constituye la fuente única y el paradigma insustituible del sacerdocio del cristiano y, especialmente, del presbítero. La referencia a Cristo es, pues, la clave absolutamente necesaria para la comprensión de las realidades sacerdotales» (n. 12, al final).

Sobre la base de esta afinidad natural entre Cristo y sus sacerdotes no será difícil enuclear una teología del sacerdocio ministerial. El mismo Juan Pablo II nos ofrece nuevamente la clave: «Es particularmente importante que el sacerdote comprenda la motivación teológica de la ley eclesiástica sobre el celibato. En cuanto ley, ella expresa la voluntad de la Iglesia, antes aún que la voluntad que el sujeto manifiesta con su disponibilidad. Pero esa voluntad de la Iglesia encuentra su motivación última en la relación que el celibato tiene con la ordenación sagrada, que configura al sacerdote con Jesucristo, Cabeza y Esposo de la Iglesia. La Iglesia, como Esposa de Jesucristo, desea ser amada por el sacerdote de modo total y exclusivo como Jesucristo, Cabeza y Esposo, la ha amado. Por eso el celibato sacerdotal es un don de sí mismo en y con Cristo a su Iglesia, y expresa el servicio del sacerdote a la Iglesia en y con el Señor» (n. 29, hacia el final).

2. Fundamento histórico doctrinal

Una ojeada retrospectiva a la tradición de la Iglesia puede informarnos, también en esta ocasión, del desarrollo de esta teología. Lo que en síntesis se puede decir sobre este aspecto lo hemos dicho ya, en parte, al analizar los testimonios de la Iglesia primitiva sobre la continencia de los sagrados ministros. Seguir en los testimonios históricos sobre el celibato las referencias a la Sagrada Escritura y a su interpretación, constituye ciertamente una ayuda que se puede prestar a la argumentación teológica de los Padres sinodales y del Santo Padre, pues en la Exhortación Apostólica abundan las llamadas a la Escritura. La visión del celibato desde el punto de vista escriturístico ha adqui-

rido, por otra parte, una importancia siempre mayor en la literatura reciente sobre la materia (69).

Ya en la primera ley escrita que conocemos, en el canon 33 del Concilio de Elvira, están obligados a la continencia los clérigos positi in ministerio, es decir los que sirven el altar. También los cánones africanos hablan continuamente de los que sirven el altar y, por estar encargados de su servicio, tocan los sacramentos; estos están obligados, a causa de la consagración recibida, a la castidad, que a su vez asegura la eficacia de la oración impetratoria ante el Dios.

En este sentido son particularmente importantes e instructivos los documentos de los Romanos Pontífices que tratan de la continencia celibataria. Continuamente son consideradas y confutadas en ellos, a partir de la sagrada Escritura, dos objeciones. La primera es la norma que indica San Pablo a Timoteo (1 Tim 3, 2 y 3, 12) y a Tito (1, 6): los candidatos casados deben serlo sólo unius uxoris, es decir, han de haberse casado una sola vez y además con una mujer virgen. Tanto el Papa Siricio como Inocencio I, insistieron repetidamente en que esa expresión no quiere decir que puedan seguir en adelante con el deseo de engendrar hijos, sino que, por el contrario, fue establecida propter continentiam futuram, es decir, por razón de la continencia que habrían de vivir desde entonces.

Esta interpretación oficial hecha por los Pontífices del conocido pasaje de la Escritura, que fue asumida por los Concilios, afirma que quien tuviera necesidad de volverse a casar demostraba con ello que no era capaz de vivir la continencia exigida a los ministros sagrados y no podía, en consecuencia, ser ordenado. De este modo, esa norma escriturística, mas que en una prueba contraria, se convertía en una demostración a favor de la continencia celibataria y además exigida ya por los apóstoles. Dicha disposición permaneció viva también en adelante. En la Glosa ordinaria al Decreto de Graciano, esto es, en el comentario comúnmente aceptado de este pasaje (principio de la Dist. 26), se explica que existen cuatro razones por las que uno que se ha casado dos veces no puede ser ordenado. Después de señalar tres razones mas bien espirituales, la cuarta, de carácter práctico, dice que seria un signo de incontinencia el que uno pasara de una mujer a la otra. Y el grande y autorizadísimo Decretalista Hostiensis, el Cardenal decano Enrique de Susa, explica en su comentario a las decretales de Gregorio IX (X, I, 21, 3 a la palabra alienum), que la tercera razón de las cuatro de esa prohibición es «porque se debe temer (en ese caso) la incontinencia».

Que esta interpretación del unius uxoris vir era aceptada también en Oriente lo prueba nada menos que el historiador de la Iglesia primitiva Eusebio de Cesarea, al que debe considerarse bien informado y quien, como ya hemos indicado, participó en el Concilio de Nicea y, como amigo de los

arrianos, habría debido defender mas bien el uso del matrimonio por los sacerdotes ya casados. Sin embargo, dice expresamente que, parangonando el sacerdote del Antiguo Testamento con el del Nuevo, se confronta la generación corporal con la espiritual, y que en eso consiste el sentido del unius uxoris vir: en que aquellos que han sido consagrados y dedicados al servicio y culto divino deben abstenerse, convenientemente, en adelante de las relaciones sexuales con la esposa (70).

La prohibición apostólica de que ningún casado dos veces debía ser admitido a las Sagradas Órdenes ha sido observada, con todo rigor a través de los siglos, y se hallaba entre las irregularidades para el Orden en el Código de 1917 (can. 98, §4). En la canonística clásica se enseñaba que la dispensa de esta prohibición no era posible ni por por parte del Sumo Pontífice, pues ni siquiera él podía disponer contra apostolum, o lo que es lo mismo, contra la Sagrada Escritura (71).

Es de notar que también la legislación del Concilio de Trullo mantiene en su canon 3, la misma prohibición para sacerdotes, diáconos y subdiáconos, esto es, que los candidatos a esas ordenes no podían estar casados con una viuda, o sea con una mujer que ya había estado casada. Sólo se quería —dicen los Padres trullanos— mitigar la severidad de la Iglesia romana en este punto, concediendo a los que habían pecado contra dicha prohibición la posibilidad de arrepentimiento y penitencia. Si antes de una fecha posterior al Sínodo hubiesen renunciado a ese (segundo) matrimonio, habrían podido permanecer en el ejercicio del ministerio.

La falta de lógica en esta disposición del canon 3, comparado con el canon 13, que permite a sacerdotes y diáconos el uso del matrimonio contraído antes de la ordenación, sólo puede explicarse por el hecho de que aquella prohibición apostólica estaba también profundamente enraizada en la tradición oriental, pero sin caer ya en la cuenta de su verdadero sentido original. De ahí deriva otra prueba tácita del auténtico significado original, como garantía de la continencia completa después de la ordenación, tal como había permanecido vivo en Occidente, siempre aceptado con fiel observancia por parte de Roma.

Conviene hacer mención en este contexto de otros dos pasajes de la Sagrada Escritura, que no se encuentran explícitamente en los testimonios antiguos, el segundo de los cuales viene hoy invocado en contra de la continencia de los mismos apóstoles.

Entre las cualidades que San Pablo exigía al ministro de la Iglesia se encuentra también la de que sea continente. Ese término significa la continencia sexual, como se deduce del texto paralelo en el que San Pablo pide a los fieles casados la necesaria continencia o abstinencia para dedicarse a la oración (72), y también de los posteriores textos griegos sobre el celibato, reunidos por ejemplo en la colección oficial del Pedalion.

El segundo pasaje de la Sagrada Escritura se encuentra en 1 Cor 9, 5, donde San Pablo afirma que también él tiene el derecho a llevar consigo una mujer, como hacen los otros apóstoles, los hermanos del Señor y Cefas. Muchos interpretan ese termino: «mujer», como la «esposa» de los apóstoles, lo que en el caso de Pedro podría ser verdadero. Pero es preciso tener claramente presente el hecho de que el texto original griego no habla simplemente de lo que podría muy bien significar también esposa. Ciertamente no sin intención San Pablo añade la palabra, es decir, mujer «hermana», que excluye cualquier confuso malentendido con esposa.

Nos convenceremos fácilmente de este sentido rectificador si consideramos que, de ahí en adelante, los testimonios más importantes de la continencia de los ministros sagrados muestran que, al hablar de la esposa de tales ministros en el contexto de la consiguiente continencia sexual, se usa siempre la palabra «soror», hermana. Así mismo, la relación entre los esposos después de la ordenación del marido es visto como el de un hermano con su hermana. San Gregorio Magno, por ejemplo, dice: «Desde su ordenación, el sacerdote amará a su sacerdotisa (es decir, a su esposa) como a una hermana» (73). El Concilio de Gerona (a. 517) decide que «si han sido ordenados aquellos que estaban antes casados, no deben vivir junto con la que de ser esposa ha pasado a ser hermana» (74). Y el Concilio de Auvergne (a. 535) dispone a su vez que: «cuando un sacerdote o un diácono han recibido la ordenación al servicio divino, pasa inmediatamente de ser marido a ser hermano de su esposa» (75). Este uso de las palabras se halla en numerosos textos patrísticos y conciliares.

3. La enseñanza de Antiguo Testamento

Es necesario que tratemos ahora de otro punto, que se invoca frecuentemente como argumento en contra de la continencia de los ministros en los primeros siglos. Se suele apelar —como hemos ya señalado en distintas ocasiones— al Antiguo Testamento, en el cual, como es sabido, era lícito e incluso obligado el uso pleno del matrimonio por los sacerdotes y levitas, en los tiempos en que vivían en sus casas, libres del servicio del Templo. A esta objeción se puede responder de una doble manera.

Ante todo se señala que el sacerdocio veterotestamentario había sido confiado a una sola tribu que debía ser conservada, y eso hacía necesario el matrimonio. El sacerdocio del Nuevo Testamento no ha sido configurado, en cambio, como sacerdocio de sucesión por la sangre y no se basa en la descendencia familiar. Un segundo, y aún más importante, argumento a favor de la distinción entre un sacerdocio y otro, dice: los sacerdotes del Antiguo Testamento prestaban un servicio temporal limitado en el Templo, mientras que los sacerdotes del Nuevo Testamento mantienen un servicio ininterrumpido, por lo que

la obligación temporal de continencia y pureza se ha extendido a una observancia ilimitada y continua.

Como explicación convincente se acude al pasaje de San Pablo de 1 Cor 7, 5, en el que el apóstol aconseja a los esposos que no se rehusen uno a otro sino de común acuerdo, por un tiempo determinado y para dedicarse a la oración. Los sacerdotes del Nuevo Testamento, en cambio, deben orar continuamente y dedicarse a un servicio cotidiano ininterrumpido en el que, a través de sus manos, es entregada la gracia del perdón y es ofrecido el Cuerpo de Cristo. La Sagrada Escritura les exhorta a ser en todo puros para este servicio, y los Padres mandaban conservar la abstinencia corporal.

Los mismos documentos ofrecen, además, otra motivación de carácter pastoral: ¿cómo podría un sacerdote predicar sobre la continencia y la pureza a una viuda o a una virgen, si él mismo diese mayor valor al traer hijos al mundo que a Dios? De este modo, la objeción contraria se convierte en argumento a favor de la continencia ministerial.

De todas estas consideraciones se deduce una imagen del sacerdote del Nuevo Testamento modelada sobre la voluntad de Cristo, y distinta sustancialmente de la del Antiguo Testamento. Esta última fue configurada sólo como una función, limitada además en el tiempo y puramente externa. Aquella, por el contrario, implica por naturaleza a toda la persona del sacerdote en lo externo y en lo interno, y por tanto su servicio. Cristo exige a su sacerdote alma, corazón y cuerpo, y pureza y continencia en todo su ministerio como testimonio de que no vive ya según la carne sino según el Espíritu (Rom 8, 8). El sacerdocio funcional del Antiguo Testamento jamás podrá ser un modelo del sacerdocio ontológico del Nuevo, configurado con el de Cristo. Le supera esencialmente.

De ahí que quienes acogieron el mensaje salvífico de Cristo comprendieron, ya desde el inicio, la exigencia del Maestro a sus apóstoles de llegar a renunciar incluso al matrimonio por el Reino de los cielos (Mt 19, 12), y que, como discípulo en sentido riguroso y pleno, se debe estar dispuesto a dejar padre, madre, esposa, hijos, hermano y hermana (Lc 18, 29; 14, 26). También se entienden enseguida las palabras de San Pablo sobre la diversa relación con Dios de célibes y casados (1 Cor 7, 32-33), y su significación con respecto al celibato eclesiástico.

Fue tarea de la escuela, es decir, de la canonística clásica desde el siglo XII en adelante, hallar, explicar y desarrollar las razones que ligan continencia y sacerdocio neotestamentario. En la historia del desarrollo científico de la cuestión, brevemente descrito en la segunda parte de este trabajo, se han mencionado las dificultades existentes entonces para llegar a la elaboración de una teoría satisfactoria. Aunque los antiguos Padres hubieran ya entendido que la continencia pertenecía a la esencia del sacerdocio nuevo —como, por ejem-

plo, cuando Epifanio dice que el carisma del sacerdocio consiste en la continencia; o S. Ambrosio señala que la obligación de orar continuamente es el mandamiento de la nueva Alianza—, los glosistas, sin embargo, no fueron capaces de construir una teología del celibato, quizás porque eran demasiado poco teólogos. En sus trabajos sobre la disciplina celibataria en Occidente estuvieron también demasiado condicionados por la disciplina oriental, cuya legitimidad tomaron por buena al aceptar tanto la leyenda de Pafnucio como la legislación trullana.

Trataron, sin embargo, a partir de los documentos de la Iglesia católica sobre esta materia, de elaborar una teoría en la que se contenían los elementos esenciales para una teología válida. Comprendieron, sobre todo, que la continencia está en relación estrecha con el ordo sacer, y que esa ley había sido dada a la Iglesia propter ordinis reverentiam, por la reverencia que se debe al Orden. Entendían también que la continencia iba unida más bien al Orden recibido que al hombre ordenado, el cual era libre de aceptar la ordenación sabiendo que entonces aceptaba tambien la obligación anexa.

A partir de la síntesis realizada por S. Raimundo de Peñafort, que hemos mencionado, se deriva con toda certeza que en aquel tiempo se tenía como verdadero motivo de la continencia clerical no tanto la pureza cultual del ministro —que se adecuaría muy bien con la praxis oriental establecida en el Trullano—, cuanto la eficacia de la oración mediadora del ministro sagrado, que procedía de su total dedicación a Dios. En general se presentaban ya entonces como las verdaderas razones de la perfecta continencia, la posibilidad para orar con libertad, así como la también completa libertad para desarrollar el propio ministerio y para dedicarse al servicio de la Iglesia.

Aunque la teología de los siglos sucesivos, hasta el día de hoy, no desatendió la reflexión sobre el sacerdocio del Nuevo Testamento, la crisis de los sacerdotes y de las vocaciones al sacerdocio de estas últimas décadas —difundida y ampliada a través de los medios de comunicaclon social— exigía con urgencia una profundización especial en la materia. Su fundamento ha sido puesto por el Concilio Vaticano II, sobre el que se ha basado la enseñanza del Papa Juan Pablo II, que hizo del sacerdocio un motivo particular de su programa doctrinal y pastoral desde el comienzo de su pontificado. Es significativo en este sentido, que ya en su primer mensaje a los sacerdotes con ocasión del Jueves Santo, dijese sobre el celibato que la Iglesia occidental lo ha querido en el pasado y lo quiere en el futuro en cuanto que «se inspira en el ejemplo mismo de Nuestro Señor Jesucristo, en la doctrina apostólica y en toda la tradición que le es propia» (76). En los años siguientes ha vuelto una y otra vez al tema del sacerdocio y del celibato unido a él, y ha puesto un gran empeño en frenar las demasiado fáciles dispensas en esta materia.

El punto más alto de estas preocupaciones de su altísima conciencia pastoral lo constituyó la convocatoria, para octubre de 1990, del octavo Sínodo de los Obispos, que debía ocuparse del tema de la formación sacerdotal en el contexto de las circunstancias actuales. Así se hizo de manera exhaustiva a través de las voces de los representantes del episcopado mundial, y la cuestión ha encontrado su expresión más perfecta en la Exhortación Apóstolica postsinodal Pastores dabo vobis, que permite ser considerada como una «Carta Magna» de la teología del sacerdocio, y que permanecerá como norma autorizada en el porvenir eclesial.

4. La teología del celibato sacerdotal

No es posible hacer aquí un desarrollo completo de este punto, ni es ése tampoco el objetivo de nuestra exposición histórica (77). Pero ésta permite decir una última palabra oportuna sobre la teología del celibato sacerdotal, intimamente conexa con la teología del sacerdocio.

Motivación principal del celibato y de la voluntad de la Iglesia en este punto es «la relación que el celibato tiene con la sagrada ordenación que configura al sacerdote con Jesucristo, Cabeza y Esposo de la Iglesia» (Pastores dabo vobis, n. 29). Estas palabras se pueden considerar el núcleo central de la teología del celibato desarrollada por la Exhortación Apostólica y ofrecida para ser meditada y puesta en la base de cualquier desarrollo posterior.

Partiendo de esta afirmación central del documento pontificio, hemos tratado de indicar, desde el principio de esta quinta parte de nuestro trabajo, los elementos de la teología del celibato que ya estaban presentes en la tradición pero que habían sido desarrollados de manera más bien insuficiente. Ahora estamos en grado de constatar no sólo que todos esos elementos han sido recogidos y desarrollados sistemáticamente en la Exhortación, sino que además se han utilizado en ella otros no considerados antes.

Debe ser valorado ante todo, en este sentido, lo que se expone en el capítulo tercero, particularmente en los numeros 22 y 23, acerca de «la configuración con Jesucristo Cabeza y Pastor y la caridad pastoral». Cristo nos es mostrado aquí en el mismo sentido de Ef 5, 23-32, como Esposo de la Iglesia, así como ella es la única Esposa de Cristo. En conexión también con otros textos escriturísticos, en este pasaje de la Exhortación se contempla la profunda y misteriosa unión entre Cristo y la Iglesia, que es puesta inmediatamente en relación con el sacerdote: «El sacerdote está llamado a ser una imagen viva de Jesucristo, Esposo de la Iglesia... Está llamado, por tanto, a revivir en su vida espiritual el amor de Cristo Esposo por la Iglesia Esposa». No le falta, por eso, al sacerdote un amor esponsal, pues tiene a la Iglesia como esposa. «Su vida debe también estar iluminada y orientada por esta relación esponsal, que le pide ser testimonio del amor esponsal de Cristo, ser capaz de amar a la gente

con un corazón nuevo, grande y puro, con auténtico desapego de sí, con plena dedicación, continua y fiel, y al mismo tiempo con una forma especial de celo (cfr 2 Cor 11, 2), con una ternura que se reviste además con los acentos del amor materno, capaz de hacerse cargo de los "dolores de parto" para que "Cristo" sea formado en los fieles (cfr Gal 4, 19)».

«El principio interno, la fuerza que anima y guía la vida espiritual del presbítero en cuanto configurado a Cristo Cabeza y Pastor, es la caridad pastoral, participación de la caridad pastoral del mismo Jesucristo». Su contenido esencial «es el don de sí, el total don de sí a la Iglesia, a imagen y en unión con la donación de Cristo»... Con la caridad pastoral, que sella el ejercicio del ministerio sacerdotal como un amoris officium, el sacerdote que acoge su vocación al ministerio está en condiciones de hacer de éste una elección de amor, por la que la Iglesia y las almas se convierten en su interés principal».

VI. CONCLUSIÓN

El sacerdocio de la Iglesia católica se manifiesta, pues, como un misterio, envuelto a su vez en el misterio de la Iglesia. Cualquiera de las cuestiones que dicen relación con él, y especialmente el problema grave, grande y siempre actual del celibato, no puede ser considerado y resuelto con argumentos y razones puramente antropológicas, psicológicas, sociológicas y, en general, profanas y terrenas. Este problema, por otra parte, no se puede resolver con puras disposiciones disciplinares. Todas las manifestaciones de la vida y de las actividades del sacerdocio, su naturaleza y su identidad, exigen ante todo una justificación teológica. Aquí, y por lo que se refiere al celibato, hemos tratado de alcanzarla en la historia, y en base a una reflexión basada en las fuentes de la revelación.

Debe señalarse, hablando en el plano formal, que una explicación satisfactoria de tal misterio no puede concordar con un lenguaje de tipo profano. Pide mas bien, por el contrario, un modo elevado de locución, que esté a la altura del propio misterio. Además, teniendo en cuenta la naturaleza del sacerdocio católico, no basta con acudir en la reflexión sobre esta materia a razones, por así decir, externas, es decir, a lo que haría más «funcional» el servicio de la Iglesia, bien la salvaguarda, bien la renuncia al celibato. El sacerdocio del Nuevo Testamento no responde a una noción funcional, como sucedía en el caso del Antiguo Testamento, sino que es una realidad ontológica, a la que sólo puede corresponder una forma adecuada de obrar: la derivada del axioma agere sequitur esse, es decir, la acción sigue al ser.

Ante esta teología del sacerdocio neotestamentario, que ha sido confirmada y profundizada por el magisterio oficial de la Iglesia, nos debemos preguntar:

¿esas razones que han sido expuestas a favor del celibato, hablan sólo de su «conveniencia» o más bien de algo realmente necesario e irrenunciable?,¿no existe realmente un iunctum —un vínculo de unidad— entre sacerdocio y celibato? Sólo si se responde rectamente a esta pregunta, se podrá responder a esta otra: ¿podría la Iglesia decidir un día la modificación de la obligación del celibato, o incluso abolirla? (78).

Para no correr riesgos, en la respuesta a esta pregunta deberá partirse del hecho de que el sacerdocio católico no ha sido establecido por el Fundador de la Iglesia sobre los hombres, que se transforman y cambian, sino sobre el misterio inmutable de la Iglesia y del propio Cristo.

Alfons M. Stickler
Cardenal Diácono de San Giorgio in Velabro
CIUDAD DEL VATICANO

De SCRIPTA THEOLOGICA 26 (1994/1) pp. 13-78

NOTAS

1. Es preciso hacer referencia a tres publicaciones fundamentales: CH. COCHINI, SJ, Origines apostoliques du célibat sacerdotal, Le Sycomore, Ed. Lethielleux, Paris 1981, 479 pp., (traducción inglesa: Apostolic origins of priestly Celibacy, Ignacius Press, San Francisco 1990). - R. CHOLIJ, Clerical Celibacy in East and West (contiene sobre todo la exposición del celibato en las Iglesias Orientales), Fowler Wright Books, Burgess Street Leominster, Herefordshire 1988, XIV+226 pp. - F. LIOTTA, La continenza dei chierici nel pensiero canonistico classico (da Graziano a Gregorio IX), Quaderni di Studi Senesi, 24, Giuffrè, Milano 1971, XII+401 pp.
Se deben señalar también otras publicaciones recientes, como: J. COPPENS (ed.), Sacerdoce et Celibat, Biblioteca Ephemeridum Theol. Lovanien., XXVIII, 1971,VIII+752 pp (ahí se encuentra el artículo de A. M. STICKLER, L'évolution de la discipline du célibat dans l'Église en Occident de la fin de l'âge patristique au concile de Trente, pp. 373-442). De esta obra colectiva existe también traducción al inglés (1972) y al italiano (1971).- R. GRYSON, Les origines du célibat ecclesiastique, Duculot, Gembloux 1970, XII+228 pp - G. DENZLER, Das Papstum und der Amtszölibat, en Päpste und Papstum, V, 1, Stuttgart 1973, XII+180), V, 2 (1976, 181-482) - M. BOELENS, Die Klerikerehe in der Gesetzgebung der Kirche unter besonderer Berücksichtigung der Strafe: von den Anfängen der Kirche bis zum Jahr 1139, Paderborn 1969 - ID., Die Klerikerehe in der kirchlichen Gesetzgebung vom II Laterankonzil bis zum Konzil v. Basel, en Ius Sacrum (Festschrift f. Klaus Mörsdorf), Paderborn 1969, 593-614. - ID. Die Klerikerehe in der kirchlichen Gesetzgebung zwischen den Konzilien Basel und Trient en «Archiv f. kath. Kirchenrecht» 138 (1969) 62-81. - A. FRANZEN, Zölibat und Priesterehe in der Auseinanderscetzung der Reformationszeit und der kath. Reform des 16. Jahrhunderts, Münster 1969 (2a. ed. 1970). - A. M. STICKLER, La continenza dei Diaconi specialmente nel primo millenio della Chiesa, en «Salesianum» 26 (1964) 275-302. - ID. Tratti salienti nella storia del celibato, en «Sacra Doctrina» 60 (1970) 585-620.

2. Es decir, un comentador del Decreto de Graciano —compuesto hacia el año 1140—, en el que se recopila y explica todo el material de la tradición jurídica eclesiástica del primer milenio cristiano.

3. Dist. XXVII, dict. introd. ad. v. Quod autem.

4. 1 Tim 3, 2–12; Tit 1, 6.

5. Lc 18, 28-30; Mt 19, 27-30; Mc 10, 20-21.

6. G. BICKELL, Der Zölibat, eine apostolische Anordnung, en «Zeitschrift für katholische Theologie» 2 (1878) 26-64; ID. Der Zölibat, dennoch eine apostolische Anordnung, «Zeitschrift f. kath. Theologie» 3 (1879) 792-799. F. X. FUNK, Der Zölibat, noch lange keine apostolische Anordnung, en «Tubinger Theologische Quartalschrift», 61 (1879) 208-247; ID. Der Zölibat noch lange, keine apostolische Anordnung, en «Tübinger Theologische Quartalschrift», 62 (1880) 202-221; ID. Zölibat und Priesterebe im chistlichen Altertum, en «Kirchengeschichtliche Abhandlungen und Untersuchungen» I (1897) 121-155. E.- F. VACANDARD, Les origines du célibat ecclesiastique, en .«Études de critique et d'historie religieuse», 1 sér., Paris 1905, (5° ed. Paris 1913), 71-120; ID. Art. Celibat, en Dictionnaire de Théologie Catholique II, 2068-2088 (Paris 1905). H. LECLERCQ, La legislation conciliaire Relative au célibat ecclésiastique, en la trad. francesa de la Konziliengeschichte de Hefele, II, 2° part., París 1908, Appendix VI,pp.1321-1348; ID Art. Célibat, en Dictionnarie d'Archéologie chrétienne et Liturgie II, 2802-2832, París 1.908.

7. Cfr p. ej., A. M. LANDGRAF, Diritto canonico e teologia nel sec. XII, en «Studia Gratiana» I, 371-413.

8. H.T. BRUNS, Canones Apostolorum et Conciliorum saec. IV-VII, II, Berolini 1939, 5-6.

9. AAS 28 (1936) 25.

10. Concilia Africae a. 345-525 (Ed. C. MUNIER en Corpus Christianorum, Series Latina 149, Turnholti (1974), 13.

11. Ibidem, 98 ss.

12. Ibidem, 133 ss.

13. Ibidem, 142.

14. Ibidem, 58-63.

15. S. IRENEO, Adversus haereses, 3, 3, 2.

16. Decretal «Directa» -JAFFE 2 n. 255. - PL. 13, 1133-1147.

17. Decretal «Cum in unum» («Diversa quamvis») a. 386 - JA2 285 - BRUNS, o.c., I, 152-155; Corp. Christ. 149, 59-63.
18. BRUNS, o.c., II, 274; can. 3, 276-77.
19. JA2 286 - PL 20, 468-7; JA2 293 - PL 20, 496-8; y Conc. Agathense, a. 506, n. 9, Corp.Christianorum 148, ed. C. MUNIER, 196-199; JA2 315 - PL 20, 605.
20. JA2 544 - PL 54, 1194.
21. Carta a Anastasio de Tesalónica del año 446: JA2 411. - PL 54, 666.
22. Sobre los numerosos textos de Gregorio Magno, cfr. COCHINI, o.c., 404-416. P. ej.: «subdiaconi... qui iam uxoribus fuerant copulati, unum ex duobus eligerent: id est a suis uxoribus abstinerent aut certe nulla ratione ministrare praesumerent». (Ep. IV, 36 - PL. 77, 710).
23. BRUNS, o.c., II, 2: Corp. Christ. 149, 69.
24. P. ej. Conc. I de Toledo (a. 398): BRUNS, o.c., I, 203; Conc. Romano a. 348; BRUNS, II, 278 (can. VI).
25. De officiis ministrorum: I, 50; PL 16, 103-105. Cfr. también la carta a la Iglesia de Vercelli 63, 62 s.: PL 16, 1257.
26. I, 34: PL 23, 257.
27. PL 23, 340-41: «Aut virgines aut continentes aut si uxores habuerint mariti esse desistunt».
28. Ep. 49, 21; CSEL 54, 386 s.
29. PL 22. 510.
30. II, 22: CSEL 41, 409, y PL 40, 486.
31. Cfr COCHINI, o.c., 295-308; 355-379; 420-431 (España y Galia) - STICKLER, Tratti salienti, o.c., 592-593. - ID. Sacerdoce et celibat, o.c., 373-394, passim.
32. STICKLER, Tratti salienti, o.c., 593.
33. STICKLER, Tratti salienti, o.c., 594 col. n. 21 - ID. Sacerdoce et celibat, o.c., 379-383.
34. STICKLER, Tratti salienti o.c., 592 s.
35. STICKLER, Sacerdoce et celibat, o.c., 394-408 e ID. I presuposti storico-giuridici della riforma Gregoriana e dell'azione personale di Gregorio VII, en «Studi Gregoriani» XIII, Roma 1989, 1-15.
36. Cfr can. 7 del Conc. II de Letrán, en Denzinger, Conciliorum Oecumenicorum Decreta (ed. 1962), n. 174.
37. Cfr mi Historia Iuris Canonici, p. 197 ss.
38. Cfr la obra de LIOTTA citada en la nota 1, sobre todo pp. 373-387. Sobre las motivaciones desarrolladas volveremos en la parte V, mientras que la discusión sobre la disciplina de la Iglesia oriental, de su contenido y de su evolución se verá en la parte IV.
39. LIOTTA, o.c., 374.
40. LIOTTA, o.c., 386 S. - Sobre ulteriores motivaciones en los glosistas volveré en la parte V. - Cfr. además a este propósito: STICKLER, L'évolution o.c.,408-427.
41. Los Padres se referían aquí explícitamente a las disposiciones de los Concilios de Cartago, de los que más arriba hemos hablado extensamente. Tenemos aquí un prueba de como estaba todavía viva la tradición antigua entre los peritos que estaban a disposición de los Padres. Cfr Concilium Tridentinum, ed. Goerresiana, T. IX, p. 6, 425-70.
42. Cfr L'évolution, o.c., 427-439 y FRANZEN, o.c., 64-88; además: BOELENS, Die Klerikerehe, cit.., en «Archiv. f. k. KR», 138 (1969) 75-81.
43. En la Comisión teológica los pareceres sobre el origen apostólico o eclesiás tico estaban divididos. Pero dada la tradición no se quiso decidir la cuestión. Cfr al respecto también FRANZEN, o.c, p. 84, n. 99. De todos modos, es digna de ser señalada la voz de uno de los defensores del origen apostólico. Francisco Orantes dice al respecto: «Apostoli statuerunt atque praeceperunt, ut sacerdotes uxores non ducerent. Traditio autem apostolica universaliter i. e. consensu totius Ecclesiae recepta et perpetuo servata ius divinum dicitur». (ed. cit. T. IX, p. 6, 440). La cita se encuentra en R. CHOLIJ, De lege coelibatus sacerdotalis nova investigationis elementa, en «Periodica de re morali, canonica, liturgica» 78 (1989) 184.
44. Conc. Oecumenic. Decreta, o. c, nn. 726-729.
45. Cfr en este sentido las declaraciones del teólogo conciliar Desiderio de S. Martín: «Cum autem quaeritur an, ubi est penuria sacerdotum, debeant admitti mariti ad sacerdotium, respondeo id non expedire ut fiat, cum id numquam in Ecclesia catholica factum fuerit. Cum autem cum voluntatem uxorum fieret (que es lo que se ha hecho siempre) posset, sed tamen ut ipsi et uxores

etiam manerent coelibes». (ed. cit. T. IX, p. 6, 441; citado por CHOLIJ, De lege coelibatus, o.c., p. 172, n. 33 y p.185)
46. Enc. Mirari vos 15. 8. 1832: Acta Gregorii XVI, I, 171.
47. Alocución consistorial del 16. 12. 1920, en AAS XII (1920) 587
48. Se pueden encontrar en BICKELL, o.c., y también en R. CHOLIJ, Clerical celibacy o.c., 69-105.
49. PG 41, 686, 1024; o bien Griech. christl. Schriftsteller 31 (1921) 219 ss.
50. PG 42, 823 ss.; o bien GCS 37 (1933) 522.
51. Ver supra, nota 27.
52. Cfr p. ej. COCHINI, o.c.,194-203 y 194-229, y también CHOLIJ, Clerical celibacy o.c., 39-40, 75-78, 92-97.
53. Conc. Oec. Decreta, o.c., 6. En el texto latino de esta edición faltan los diáconos.
54. PG 67, 100-102 con la nota (Sócrates) y 925 s., sobre todo nota 74 (Sozómeno).
55. PL 69, 933.
56. F. WINCKELMANN, Paphnutius, der Bekenner und Bischof. Probleme der koptischen Literatur, en «Wissenschaftliche Beiträge der Martin Luther-Universität Halle-Wittenberg, 1968/1, 145-153. Para toda la cuestión ver también COCHINI, o.c., 223-227.
57. Cfr a este respecto también R. CHOLIJ, Clerical Celibacy, o.c., 88-91.
58. Codex Theodosianus 16, 2, 44.
59. STICKLER, Tratti salienti, o.c., n. 50.
60. STICKLER, Historia luris Canonici, Fontes, 69-70.
61. La edición de los cánones del Concilio Trullano II se encuentra en: Pontif. Commissio ad redigendum Codicem I. C. Orientalis, Fasc. IX,1/1 (P. -P. Joannou 1962), 98-241. Los que hemos citado están en: 125-186 y T/2, 190-436 (Sìnodo de Cartago) - El can. 13 del Concilio Trullano se encuentra en las pags. 140-143. Los cánones respectivos africanos en las páginas 216-218 y 240-242. El can. 70 que trata también del celibato se encuentra en las pags. 312-313, pero falta en la recopilación bizantina del Pedalion.
El texto del can. 13, tal como fue formulado por el Concilio Trullano, está construido del modo siguiente (seguimos el texto griego sin conocer el texto latino a disposición de los Padres Conciliares):«Scimus autem quod et qui Carthagine convenerunt ministrorum gravitatis in via curam gerentes dixerunt: 'ut subdiaconi qui sacra contrectant et diaconi et presbyteri [aquí se omiten las palabras "sed et episcopi" del texto africano] secundum propria statuta et a consortibus se abstineant'». Este texto ha sido tomado del can. 25 de Cartago. El texto trullano prosigue a continuación con una segunda cita que ha sido tomada del final del can. 3 de Cartago: «ut quod apostoli docuerunt et ipsa servavit antiquitas nos quoque custodiamus».
Continúa de nuevo el texto propio del Trullano «tempus pro omni re decernentes et maxime in ieiunio et oratione; oportet enim eos qui divino altari inserviunt, in sanctorum tractandorum tempore» y aquí enlaza de nuevo el texto tomado del can. 3 de Cartago: «continentes esse in omnibus, ut possint id quod a Deo simpliciter petunt, obtinere». Continúa después el texto de los Padres trullanos: «Si quis ergo praeter apostolicos canones incitatus sit aliquem eorum qui sunt in sacris, presbyterorum, inquimus, vel diaconorum vel subdiaconorum coniunctione cum legitima uxore et consuetudine privare, deponatur...»
Tenemos aquí, por tanto, una combinación de textos africanos y de textos de Padres trullanos. Estos últimos omiten en el can. 13 todas las referencias del texto cartaginés a los obispos, pero acogen la referencia a la tradición apostólica y eclesiástica antigua, que quieren conservar para la disciplina de los presbíteros y diáconos, transformada por ellos en lo contrario. Este cambio de ellos, se atribuye así a los apóstoles y a la Iglesia antigua mientras que el texto africano se refería a la continencia completa de los tres grados del orden sagrado.
62. C. KNETES, Ordination and matrimony in the Eastern Orthodox Church, en «Journal of theological studies» 11 (1910) 354 s., y R. CHOLIJ, o.c., 126 s.
63. «Annales Eclesiastici» (ed. Luca 1738). A él se refiere también Binius (MANSI XII, 50). Baronio dice explícitamente en una breve historia sobre el celibato, que el can. 13 del Trullano es una falsificación del texto africano: I, 499: «Adsciscentes insuper iidem (es decir, los obispos orientales del Trullano II) ad suum ipsorum confirmandum conatum aperta mendacia, quasi in concilio quod citant carthaginensi statutum fuerit, ut clerici ab uxoribus abstineant tempore vicis suae quam insigniter mentiantur, ipsa de hac re saepius ab Africanis Episcopis sancta decreta testantur. Nam non tantum, quem superius citavimus canon secundus Concilii secundi

Carthaginensis ut sacris ordinibus mancipati se abstineant ab uxoribus cavit: sed et tertius canon quintae synodi Carthaginensis hoc ipsum vehementer iniunxit absque aliqua temporis distinctione... ut ex his apertissime illorum appareat impostura, quam ut honesto titulo eadem illa seditiosorum factio validare, ad convellenda statuta Patrum aucupari conata est ex Sextae Synodi nomine auctoritatem».
Si bien Baronio no es el único historiador de la Iglesia de siglos pasados que denunció esta falsificación, ya que sobre esto hablan otros historiadores del celibato eclesiástico, ésta no ha encontrado una consideración seria en la literatura moderna hasta CHOLIJ
64. MANSI, I, 58 s. Aquí Severino Binio, refiriéndose al can. apostólico 5, dice, que todos los cánones del Trullano II «spurios esse». MANSI, XI, 921 ss., espec. 930, constata que este Concilio pertenece solamente a la Iglesia oriental. - MANSI, XII, 47 ss.: aquí Binio toma posiciones de nuevo y dice, col. 50, que el can. 13 es contrario a las disposiciones apostólicas y por ello «non immerito hunc canonem cum quibusdam aliis veluti spurium et illegittimum partum catholica Ecclesia hactenus semper est adversata». En la col. 52 dice explícitamente Fronton de Duc (Ducaeus), SJ: «vitiosa est igitur Graecorum scismaticorum expositio, quae vitiosa innititur Latini canonis lectione».
65. Cfr especialmente CHOLIJ, o.c., todo el cap. 4 (106-194).
66. Entre las numerosas posibilidades de documentar esta afirmación, elijo sólo una: en un artículo publicado en el vol. 44 de la «Münsterische Beiträge zur Theologie», bajo el título de: La disputa sobre el celibato en el siglo XIX», Münster 1978 (ha aparecido una exposición del contenido en «Klerusblatt, Zeitschrift für Kleriker in Bayern und der Pfalz», 69, 1989, 254-56), el autor, Winfried Leinweber, discute los pros y contras del celibato y su nexo con el sacerdocio.
67. Cfr Die Mysterien des Christentums, Mainz 1931, 543-546.
68. Cfr AAS 62 (1970), n. 44
69. Cito sólo a modo de ejemplo al historiador B. KÖTTING, Der Zölibat in der Alten Kirche, en «Schriften der Gesellschaft zur Förderung der westfälischen Wilhelmuniversität zu Münster», Heft 41, Münster 1970; y al teólogo J. GALOT, Sacerdoce et célibat, en «Gregorianum». 52 (1972) 731-757.
70. Cfr Demonstratio evangelica I, 9; PG 22, 82.
71. Cfr en este sentido el artículo de S. KUTTNER, Pope Lucius and the Bigamous Archbishop of Palermo, en Variorum Reprints: Stephan Kuttner, The History of Ideas and Doctrines of Canon Law in the Middle Ages, London 1980, 229-454.
72. Cfr Tit 1, 8, y 1 Cor 7, 9. Según KITTEL, Theologisches Wörterbuch zum Neues Testament (vol. II, Stuttgart 1935, 338-340), esa palabra asume sólo en San Pablo, y después de él, el significado de continencia en sentido ético y como concepto de virtud.
73. Dialoghi, I. IV, cap. 11: PL 77, 336.
74. Can. 6: BRUNS, II, 19.
75. Can. 13: Corpus Christianorum 148A, 108.
76. Cfr AAS 71 (1979) 406.
77. Algunas consideraciones recientes sobre el sacerdocio, anteriores a la Exhortación Apostólica, pueden resultar muy útiles, dada la competencia teológica de sus autores. Puede recordarse, por ejemplo, el libro del Cardenal RATZINGER, Zur Gemeinschaft gerufen. Die Kirche heute verstehen, Freiburg 1991, 98-123. En un capítulo específico trata la cuestión de la esencia del sacerdocio.
78. Cfr por ejemplo, LEINWEBER,o.c., 254; también J. ARQUER, en Plädoyer für di Kirche, MM Verlag, Aachen 1991, 292.